شرح العقيدة الكبرى

المسمّاة

عقيدة أهل التّوحيد

المتن والشرح كلاهما

للإمام المجتهد أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب

السنوسي التلمساني الحسني

المتوفى ٨٩٥ هـ

تحقيق

السيد يوسف أحمد





دار الكتب العلمية

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971

بيروت - لبنان

شرح العقيدة الكبرى

المسمّاة

عقيدة أهل التوحيد

المتن والشرح كلاهما

للإمام المجتهد أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب
السنوسي التلمساني الحسني
المتوفى ٨٩٥ هـ

تحقيق

السيد يوسف أحمد



DKI
دار الكتب العلمية
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971
بيروت - لبنان

Title: Šarḥ al-ʿaqīdah al-Kubrā
(Explanation of the Monotheists' creed)

Author: Muḥammad ben Yūsuf al-Sanūsi

Editor: Al- Sayid Yūsuf Aḥmad

Publisher: Dar Al-kotob Al-Ilmiyah

Pages: 464

Year: 2006

Printed in: Lebanon

Edition: 1st

الكتاب: شرح العقيدة الكبرى
المسماة عقيدة أهل التوحيد

المؤلف: الإمام محمد بن يوسف السنوسي

المحقق: السيد يوسف أحمد

الناشر: دار الكتب العلميـــة ــ بيروت

عدد الصفحات: 464

سنة الطباعة: 2006 م

بلد الطباعة: لبنـــان

الطبعة: الأولى



منشورات محمد علي بيضون



دار الكتب العلمية بيروت لبنان

الطبعـة الأولى
٢٠٠٦ م - ١٤٢٧ هـ

منشورات محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

الإدارة : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
Ramel Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg., 1st Floor
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ (١ ٩٦١)

فرع عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
Aramoun Branch - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.

هاتف: ١٢ / ١١ / ٨٠٤٨١٠ ٥ ٩٦١+ — ص.ب: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+ — رياض الصلح - بيروت ٢٢٩٠ ١١٠٧

http://www.al-ilmiyah.com
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد المبعوث رحمة للعالمين، بشيراً ونذيراً ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربه.

الحمد لله الذي أتم علينا نعمته بدين الإسلام المبرأ من العوج، ويسره لنا سبحانه ولم يجعل علينا فيه من حرج.

نحمده، ألهم القلوب ما شاء من صواب وخطأ، ونشكره فقد أجزل العطاء ولم يكلف إلا بالمستطاع، فقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

فقد خلق الله الخلق ولم يطلب منهم إلا عبادته، فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وأرسل لهم الرسل للدعوة إلى عبادته ونفي الشرك به، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

والعبادة: اسم جامع لما يحبه الله من الأقوال والأفعال، كالدعاء والصلاة والخشوع وغيرها.

وقد دعا الأنبياء جميعهم إلى توحيد الله والشهادة له بالوحدانية وأنه لا إله إلا هو، وأن يعرف الخلق أنه هو الخالق لكل شيء، ويعرفوا أيضًا عظمة ربهم ومعبودهم فيفردوه في عبادتهم ويطيعوه في سلوكهم ويستقر الإيمان في قلوبهم، والإيمان بصفاته، كما وصف الله نفسه في كتابه أو وصفه رسوله على الحقيقة، بلا تأويل ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تكييف، كالاستواء والنزول واليد وغيرها مما يليق بكمال الله.

● **معنى «لا إله إلا الله»:**

اعلم أن: «لا إله إلا الله» هي مفتاح الجنة ولها شروط وهي:

- العلم بنفي المعبود بحق عن غير الله وإثباته لله وحده.
- واليقين المنافي للشك، بأن يكون القلب مستيقنًا بها بلا شك.

- والانقياد والاستسلام لما دلت عليه.
- وأن يقولها صدقًا من قلبه.
- والمحبة لهذه الكلمة الطيبة.
- وأن يكفر بكل المعبودات من دون الله ويؤمن بالله ربًّا ومعبودًا بحق.

وقد قام الصحابة ﷺ من بعد رسول الله ﷺ بالحفاظ على نشر الدين والاهتمام بترسيخ عقيدة التوحيد في قلوب الناس دون شك ولا ارتياب، ومن بعدهم جاء السلف الصالح على نفس الطريق، إلى أن جاء آخر القرن الثاني، فتسللت في عهد المأمون الفلسفة اليونانية إلى المجتمع الإسلامي، وشجعه على ذلك معتزلة عصره، والذي كان لهم الدور الرئيسي في ظهور الفلسفة الإسلامية، والتي مهدت بشكل كبير في الاختلافات الفكرية والعقيدية في المجتمع الإسلامي.

● المعتزلة ونشر العقيدة الإسلامية:

جاهد المعتزلة جهادًا مريرًا في نشر العقيدة الإسلامية من خلال استخدام نفس السلاح الفلسفي والمنطقي الذي كان يتسلح به أعداء الدين الإسلامي آنذاك من الزنادقة والملحدين، ورغم ما قدموه من خدمات في ذلك إلا أن علماء الإسلام على مر العصور تصدوا إلى فكرهم، ووقفوا في وجه من حاول الترويج لهم؛ لأن الأساس الذي اعتمدوا عليه هو سلاح الفلسفة والمنطق وعلم الكلام، وكل ذلك مأخوذ من التراث والثقافة اليونانية وهي قائمة على الوثنية؛ لأنها تصدر عن العقل لا عن الوحي، وكل ما يصدر عن العقل لا عن الوحي في عالم ما وراء الطبيعة أي عالم العقيدة، فهو قائم على فكرة وثنية.

ولذا وجدوا هذه المواجهة القوية من علماء الدين المتمسكين بالكتاب والسنة، ولذا نجد أن الإمام أحمد بن حنبل حين نوقش في مسألة خلق القرآن قال: أعطوني شيئًا من كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ أقول بها.

وقد حاول المعتزلة التوفيق بين السنة والعقل، وبين الفكر الإسلامي الأصيل وبين المعطيات الفكرية للثقافات والحضارات الأخرى، وخصوصًا اليونانية، فقد اكتشفوا أن الطريق الأمثل للدفاع عن المعتقدات الإسلامية إزاء أصحاب المعتقدات الأخرى، أن يطلعوا على الأساليب العقلية والمنطقية والكلامية والفلسفية التي تتبعها تلك الثقافات والحضارات في إثبات صحة أسسها ومبادئها، وتمثل تلك الأساليب وتوظيفها في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وتقديمها

في صورة مقبولة ومقنعة إلى حملة المعتقدات والديانات الأخرى، وكان ذلك داعيًا لهم إلى التأويل والذي حدده ابن رشد فقال: إن معنى التأويل: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

وقد وقف علماء الإسلام ضد فكرة التأويل فقال الصنعاني: إن المتأولين إنما يعنون وجوه التأويل بالظن أو الاحتمال فأما الاحتمال فليس علمًا ألبتة، لاحقيقة ولا مجازًا، وأما الظن فقد يسمى علمًا مجازًا، ولكنه هنا ممنوع، لأن العلم المضاف إلى الله تعالى لا يجوز فيه إلا الحقيقة.

وابن تيمية يقول: إن الناس لو ردُّوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الردّ إلا اختلافًا واضطرابًا وشكًّا وارتيابًا.

والسيوطي لا يأخذ بالتأويل، ويبين ذلك بأن سبب اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، أما اختلاف أهل البدعة أنهم أخذوا الدين من المعقولات والآراء، فإن النقل والرواية عن الثقات قلما يختلف، أما دلائل العقول فقلما تتفق، بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر.

وقد ارتبط التأويل بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، فالفيلسوف الذي يرى أنه لابد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الشريعة والحكمة لابد أن يلجأ إلى التأويل ولا يقف عند ظاهر الآيات، وتأويله يكون بالنسبة لآيات المتشابهات وليس بالنسبة للآيات المحكمات.

ونجد اختلافًا بين الفلاسفة والمفكرين حول القيام بتأويل آيات تتعرض لمشكلات معينة من بينها مشكلة الخلود أو البعث، فابن سينا على سبيل المثال في دفاعه عن القول بأن البعث سيكون فقط للثواب أو العقاب الحسي الجسمي، وعلى العكس من ذلك نجد الغزالي ينقد موقف ابن سينا، بل يذهب إلى تكفيره؛ لأن الآيات الخاصة بالخلود والتي فيها ذكر لثواب وعقاب حسيين من الآيات المحكمات، ومن هنا لا يكون من حق الفيلسوف فيما يرى الغزالي القيام بتأويلها.

● **الفرق الإسلامية الكلامية:**

وبظهور الفرق الإسلامية ظهر التأويل بشكل كبير وكان أكثرهم المعتزلة والشيعة،

وظهر الاختلاف الفكري والعقائدي بين المسلمين، وكان للعلماء المتمسكين بالكتاب والسنة الفضل في صد هذه الأفكار التي حاولت النيل من الإسلام، فكان السبق الأول لإمام أهل السنة أحمد بن حنبل، ثم لمن جاء بعده على مر العصور، فقد حملوا أمانة الوقوف في وجه كل ما يخالف الشرع، وكان لمصنف هذا الكتاب الذي بين أيدينا دور كبير في تفنيد الآراء الفلسفية المخالفة للكتاب والسنة والرد عليها.

● **التعريف بالمصنف:**

هو الإمام محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي التلمساني الحسني أبو عبدالله[1]، محدث، متكلم، منطقي، مقرئ، مشارك في بعض العلوم، وتوفي بتلمسان سنة (٨٩٥ هـ).

وله تصانيف كثيرة منها:

- أم البراهين في العقائد.
- توحيد أهل العرفان.
- معرفة الله ورسله بالدليل والبرهان.
- شرح أم البراهين.
- العقد الفريد في حل مشكلة التوحيد – وهو شرح لامية الجزائري في الكلام.
- الحقائق في مصطلحات علماء الكلام.
- كتاب المنهج السديد في شرح كفاية المريد للجزائري.
- نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير.
- شرح قصيدة الحباك في الاسطرلاب.
- حاشية على صحيح مسلم.
- شرح العقيدة الوسطى له أيضًا، قمنا بتحقيقه.
- وذلك بجوار المصنَّف الذي بين أيدينا

● **خطة العمل بالمخطوط:**

يوجد في دار الكتب المصرية عدة نسخ للمخطوط، وقد اعتمدنا على اثنين منها، وكانت الأولى وهي التي اعتمدنا عليها نظرًا لوضوحها تحت رمز علم الكلام رقم (٢٥٠)، وهي الأساس في العمل نظرًا لوضوحها وقرب نسخها، وذلك في سنة (١١٦٨هـ).

أما الثانية، فقد وجدنا فقد الورقة الأولى منها، وهي تحت رمز توحيد رقم (٨٧٢)، وقد

---

(١) ترجمته: معجم المؤلفين (١٢/ ١٣٢)، كشف الظنون (١٧٠، ١١٥٧، ١١٥٨، ١٥٠١)، هدية العارفين (٢/ ٢١٦)، إيضاح المكنون (٢/ ١٧٩، ٤٤٨).

استبعدناها إلا في أشياء قليلة، هذا في الشرح.

أما في أصل العقيدة، فقد اعتمدنا فيها على مخطوطة واحدة تحت رمز علم الكلام رقم (١٤٣).

● **خطة العمل بالكتاب:**

عندما بدأت العمل بهذا الكتاب قمنا بتحقيقه بالاستعانة بكتب التفاسير والصحاح وكتب الفرق والجماعات الإسلامية في بيان آراء هذه الفرق التي تعرض لها الكتاب، وكذلك كتب الفلاسفة، وكذلك تخريج ما ورد من الأحاديث وتفسير الآيات الكريمة التي وردت في كتابنا.

● **الخاتمة:**

ونسأل الله العلي العظيم أن ينفعنا بما علمنا وأن يجعلنا ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وأن يجعل ما قمنا به خالصًا لوجهه الكريم، وأن يتقبل منا صالح أعمالنا وأن يتجاوز عما قصرنا فيه من خطأ أو نسيان، فإنه هو الغفور الرحيم، وإنه لا يغفر الذنوب إلا هو.

وأسأل الإخوة القراء أن يقدموا لنا النصح في بيان ما وقعنا فيه من خطأ أو تقصير، فقد قمنا بما ظنناه حسنًا، فنحن ما زلنا طلاب علم، نسأله سبحانه أن يعيننا على هذا العمل ولا يحرمنا منه إنه على كل شيء قدير وإنه نعم المولى ونعم النصير.

ولا أنسى أن أتقدم بخالص التقدير والعرفان لشريكة الحياة لما قامت به من توفير الراحة والاهتمام بنا طوال عملنا ورعايتها لبيتها وأولادنا سائلاً المولى لها أن يجازيها خيرًا عما قامت به.

وأهدي عملي هذا لفلذات الأكباد أولادي الأعزاء: الكبرى، رنا وأخويها أحمد ومحمد، راجيًا المولى أن يجعلهم له عابدين، وبدينه متمسكين، ولسنة نبيه محمد ﷺ متبعين، إنه على كل شيء قدير.

ولا أنسى أن أترحم على والداي أبي وأمي فعليهما رحمة الله، وأسأله أن يغفر لهما ويتجاوز عن سيئاتهما وأن يدخلهما فسيح جناته، وأن يلحقنا بهما على الإيمان والإسلام، وعلى الكتاب والسنة، وأن يتوفانا وهو راض عنا: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [الحشر:١٠] وصلي اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم.

المحقق

السيد يوسف أحمد

القاهرة – المطرية – عزبة النخل الغربية

في: ١٠ من ذي القعدة سنة ١٤٢٦ هـ

١٢ من شهر ديسمبر سنة ٢٠٠٥م

عند

صورة الغلاف والورقة الأولى للمخطوط الأول

ومولانا محمد عدد ما ذكرك الذاكرون وغفل عن
ذكرك الغافلون ورضي الله تعالى عن أصحاب
رسول الله أجمعين وسلام على المرسلين والحمد
لله رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا
بالله العلي العظيم

وعونه وحسن
توفيقه
آمين

نهاية
الكتاب

صورة الورقة الأخيرة من المخطوط الأول

هذا شرح الكبرى لمؤلفها
العلامة السنوسي رضي الله
عنه ونفعنا به أبدا آمين
آمين آمين
آمين

وقف ... السيد صالح العبيدي
هذا الكتاب على أهل العلم ...
السيد محمد الحروفي ... بزاوية العربية
لا يباع ولا يوهب فمن بدله فعليه الإثم

وجملة كراريسها
عدد
٢١

الأول
...



صورة غلاف المخطوط الثاني

صورة الورقة الأولى للمخطوط الثاني

صورة الورقة الأخيرة للمخطوط الثاني

شرح العقيدة الكبرى

المسمّاة

عقيدة أهل التّوحيد

المتن والشرح كلاهما

للإمام المجتهد أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب

السّنوسي التّلمساني الحسني

المتوفى ٨٩٥ هـ

تحقيق

السّيد يوسف أحمد

«هذا متن الكبرى المسمى بـ: «**عقيدة أهل التوحيد**»، للإمام المجتهد العالم العلامة المحقق العارف بالله تعالى، سيدي أبو عبدالله محمد بن يوسف السنوسي الحسني التلمساني رحمه الله، ونفع بعلومه المسلمين. آمين، آمين، آمين».

بسم الله الرحمن الرحيم

قال السيد الشريف الشيخ الفقيه الإمام المجتهد العالم العلامة وحيد دهره وفريد عصره، القدوة المحقق الولي العارف بالله سيدي أبو عبدالله محمد بن يوسف السنوسي الحسني التلمساني[١]، القطب الرباني رحمه الله ووالديه، ونفعنا بعلومه، آمين.

هذا شرح الكبرى لمؤلفها العلامة السنوسي رحمه الله، ونفعنا به، آمين، آمين، آمين».

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً.

قال الشيخ الإمام العلامة، الصدر، الأوحد، أبو عبدالله، محمد ابن الشيخ الولي العارف الرباني المقدس، المرحوم، أبي يعقوب يوسف بن عمر السنوسي الحسني رحمه الله تعالى ورضي عنه بمنه وكرمه:

الحمد لله الذي شرح صدور العلماء الراسخين لقبول أنوار المعارف مستمدة من سواطع البراهين، وظهر لهم بآيات مصنوعاته لكلٍّ على ما قسم له بفضله في سابق قضائه ومنَّ عليهم فيها بالنظر العويم، فأسرفوا على ما لا يحاط به ولا يكيف من عظيم جلاله وكبريائه، فتاهوا في ذلك الجمال والجلال، حتى أذهلهم بعد عن عجائب أرضه وسمائه.

فسبحان من ظهوره لأوليائه عين خفائه، وقربه عين بعده، والعجز عن إدراكه لسعة جلاله نزهة لا تكيف، وغاية كمال لأصفيائه.

والصلاة والسلام على من خص من رتب المعارف بأعلاها، ورقى في درج التخصيص والتعريب مراقي لا تكنه، بل وقفت العقول بمراحل دون أدناها، ورضي الله تعالى عن آله وصحبه

---

(١) له تصانيف عديدة، ذكر بعضها في كشف الظنون فقال: له من التصانيف: أم البراهين في العقائد، والعقد الفريد في حل مشكلة التوحيد، وعقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل وزيغة أهل التقليد المرغمة أنف كل مبتدع عنيد، وعمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة التوحيد، والحقائق في مصطلحات علماء الكلام، وكتاب المنهج السديد في شرح كفاية المريد. انظر كشف الظنون (١٧٠، ١١٥٧، ١١٥٨، ١٥٠١).

وبعد:

الحمد لله[١] رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد ، خاتم النبيين

الذين شرفوا غاية الشرف بمشاهدة طلعته العليا والاقتباس من عظيم أنواره؛ فكان لهم شمسًا، وهم النجم يهتدى بهم في دياجي ظلم الجهل، وتثبت القدم باقتفاء آثارهم في مزالق أوعاره.

فيقول العبد الفقير إلى ربه المشفق من خبث صنيعه، وسوء كسبه، محمد بن يوسف السنوسي الحسني، غفر الله له بلا محنة، ولوالديه ولإخوته وذريته وأحبته، وجمع الجميع بفضله في أعالي الفردوس مع المقربين من أصفيائه وأهل محبته، وشريف قربته: لما وفق الله سبحانه وتعالى لوضع العقيدة المسماة بـ«**عقيدة أهل التوحيد، المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وزيغة التقليد، المرغمة بفضل الله تعالى أنف كل مبتدع عنيد**»، طلب مني بعض من اعتنى بقراءتها أن أضع عليها مختصرًا يكمل مقاصدها ويسهل المسرع إلى ما عذب من مواردها، فأجبته إلى ذلك طالبًا من المولى الكريم حسن المعونة والتسديد للصواب في الظواهر والبواطن التي هي عن كثير من العلل غير مصونة، وسميته «**بعمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد**»، والله أسأل أن ينفع به وبأصله، ويمنَّ على من سعى في تحصيلها، بنيل أول مراتب العرفان، والفوز بكمال الدارين، بحوله وطوله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل العالم بعضه وكله.

●ص[٢]/«الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين،ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين، وعن التابعين، ومن تبعهم

---

(١) «الحمد لله» قال ابن جرير: معنى «الحمد لله»: الشكر لله خالصًا دون سائر ما يعبد من دونه ودون كل ما برأ من خلقه، بما أنعم على عباده من النعم التي لا يحصيها العدد، ولا يحيط بعددها غيره أحد في تصحيح الآلات لطاعته، وتمكين جوارح أجسام المكلفين لأداء فرائضه، مع ما بسط لهم في دنياهم من الرزق، وغذاهم به من نعيم العيش، من غير استحقاق منهم ذلك عليه، ومع ما نبههم عليه ودعاهم إليه من الأسباب المؤدية إلى دوام الخلود في دار المقام في النعيم المقيم، فلربنا الحمد على ذلك كله، أولاً وآخرًا.

وقال ابن جرير رحمه الله: «الحمد لله»: ثناء أثنى به على نفسه، وفي ضمنه أمر عباده أن يثنوا عليه، فكأنه قال: قولوا: الحمد لله، قال: وقد قيل: إن قول القائل: «الحمد لله»: ثناء عليه بأسمائه الحسنى وصفاته العلى، وقوله: «الشكر لله»: ثناء عليه بنعمه وأياديه، ثم شرع في رد ذلك بما حاصله: أن جميع أهل المعرفة بلسان العرب يوقعون كلاً من الحمد والشكر مكان الآخر. وقد نقل السلمي هذا المذهب أنهما سواء عن جعفر الصادق، وابن عطاء من الصوفية، وقال ابن عباس : «الحمد لله» كلمة كل شاكر.

وقد استدل القرطبي لابن جرير بصحة قول القائل: «لله شكرًا». وهذا الذي ادعاه ابن جرير فيه نظر؛ لأنه اشتهر عند كثير من العلماء من المتأخرين: أن «الحمد» هو الثناء بالقول على المحمود بصفاته اللازمة والمتعدية، والشكر لا يكون إلا على المتعدية، ويكون بالجنان واللسان والأركان. تفسير ابن كثير (١/ ٢٢).

(٢) رمز يبين به نص العقيدة.

وإمام المرسلين، ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين، وعن التابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

اعلم شرح الله صدري وصدرك، ويسر لنيل الكمال في الدارين أمري وأمرك، أن أول ما يجب قبل كل شيء على من بلغ: أن يعمل فكره فيما يوصله إلى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة، والأدلة الساطعة، إلا أن يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ، فليشتغل بعده بالأهم فالأهم.

بإحسان إلى يوم الدين.

اعلم شرح الله صدري وصدرك ويسر لنيل الكمال في الدارين أمري وأمرك أن أول ما يجب قبل كل شيء على من بلغ: أن يعمل فكره فيما يوصله إلى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة والأدلة الساطعة، إلَّا أن يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ، فليشتغل بعده بالأهم فالأهم».

●ش[1]/ الكلام فيما يتعلق بالحمد والصلاة على النبي ﷺ شهير، فلا نطيل به، ولا يخفى هاهنا حسن مناسبة الدعاء بشرح الصدر الذي هو تهيئة لقبول المعارف وفهمها، وإزالة ضيقها عن حمل ذلك وخرجها.

قوله: (إن أول ما يجب): أي شرعًا، وإنما لم أقيده بذلك كما وقع في «الإرشاد» وغيره لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب، بل الأحكام كلها إنما تثبت عند أهل السنة بالشرع، وحكّمت المعتزلة [2] فيها العقل، وسيأتي إن شاء الله الرد عليهم في محله، إلا أنهم خصوا هذا الموضع باعتراض، وهو أن قالوا: لو لم يجب النظر عقلاً للزم إفحام الرسل.

---

(١) رمز يبين شرح العقيدة.

(٢) المعتزلة ظهروا كمذهب مستقل له مبادؤه وأسسه الخاصة به في هذه الحادثة التي نقلها أكثر المؤرخين، ومنهم صاحب «الملل والنحل» (١/ ٤٨)، الذي روى قائلاً: دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج بها عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. قال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة.

....

وبيان الملازمة: أن المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه، ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر.

وأجيب: بأنه مشترك، والمشترك ملزم، إذ لو وجب عقلاً لأفحم أيضًا، لأن وجوب النظر عندهم غير ضروري عندهم لتوقفه على مقدمات تفتقر إلى أنظار دقيقة.

والحق: أن النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب، لا عادة ولا شرعًا.

أما عادة: فلأن الله أجرى عادته وطرد سنته بعدم تعاطي العقلاء على الأعراض عن النظر في عجائب الكائنات، وغرائب المصنوعات. ومن أعظم ذلك: ما تأتي به الرسل من خوارق العادات.

وأما شرعًا: فلأن النظر[1] وجوبه متوقف على التمكن من العلم لا على العلم.

---

(١) أهل الكلام هم الكلاميون الذين صناعتهم النظر والاستدلال، ويبحثون في أصول الدين وفي الأحكام الفرعية أو الشريعة، والأحكام الأصلية الاعتقادية أي التوحيد والصفات. ويمتاز الكلام عن العلم الإلهي باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام لا على قانون العقل، وغاية أهل الكلام من هذا العلم الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبهة المبطلين.

ويسمى هذا العلم كلامًا لكثرة ما يدور حوله من مجادلات، كان يثيرها في الغالب الفرق المختلفة من الشيعة والخوارج والمرجئة والقدرية، أي أن أهل الكلام كانوا أصلاً من غير أهل السنة.

وصرح أئمة أهل السنة كالشافعي ومالك وأحمد بكراهيتهم لهذا الجدل الكلامي ومقتهم لأهل الكلام الذين يجادلون في الله سبحانه وفي صفاته.

فقد كتب رجل إلى الإمام أحمد بن حنبل يسأله عن مناظرة أهل الكلام، فكتب إليه يقول: أحسن الله عاقبتك، الذي كنا نسمع وأدركنا عليه من أدركنا أنهم كانوا يكرهون الكلام والجلوس مع أهل الزيغ، وإنما الأمر في التسليم والانتهاء إلى ما في كتاب الله، لا تعد ذلك، ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب، وجلوس مع مبتدع، ليردوا عليه بعض ما يلبس عليه دينه.

وقال عبدالله بن أحمد بن حنبل: كتب أبي إلى عبيدالله بن خاقان: لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله، أو حديث رسول الله ﷺ، أو عن أصحابه، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود. وقال الإمام أحمد أيضًا: لا تجالسوا أهل الكلام، وإن ذبوا عن السنة.

وفي طبقات الحنابلة: وكان يكره الكلام ويمنع منه، ويغضب لسماعه، ويأمر باتباع الأثر، ويقرأ: ﴿وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِي ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد:١٣]. ويروي: «لا تقوم الساعة حتى تكون خصاماتهم في ربهم تعالى».

=

....

وقوله: (أن يعمل فكره): خبر «إنّ»، وحاصله: أن أول واجب: النظر. وحقيقة النظر: ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم. وهكذا عرفه البيضاوي وغيره.

وأحسن منه وأسلم أن تقول: النظر: وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعدًا على وجه يتوصل به إلى المطلوب و«أو» للتنويع، فيشمل ناقص الحد والرسم.

فإن وصلت تلك الأمور إلى معرفة مفرد سميت: «معرِّفًا وقولاً شارحًا».

وإن وصلت إلى التصديق، وهو العلم بنسبة أمر إلى أمر على جهة الثبوت أو النفي سميت: حجة ودليلاً.

فمثال الأول: قولك في شرح الإنسان: إنه الحيوان الناطق.

ومثال الثاني: قولك في بيان حدوث العالم -وهو ما سوى الله تعالى-: العالم متغير، وكل متغير حادث.

فإن ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين على الوجه الخاص، وهو كون الصغرى موجبة، والكبرى كلية، يوصل من اتضح له بالبرهان صدقهما إلى العلم بأن العالم حادث لاندراج الصغرى في حكم الكبرى.

وهل الربط بين الدليل والنتيجة عادي، فيمكن تخلفه؟ أو عقلي، فلا يمكن عنه نفي الآفات العامة، كالموت ونحوه، بالتخلف أو بالتولد؟

بمعنى: أن القدرة الحادثة أثرت في وجود النتيجة بواسطة تأثيرها في النظر، أو بالإيجاب بمعنى: أن النظر علة أثرت في وجود المعلول، أربعة مذاهب:

الأول: مذهب الأشعري.

والثاني: مذهب إمام الحرمين، وهو الصحيح، وللقاضي قولان.

=وكان رحمه الله ربما هجر من اشتغل بالكلام ولو كان من العلية في العلم والدين، فقد كان الحارث المحاسبي قد تكلم بشيء من مسائل الكلام فهجره الإمام بهذا السبب ولم يتكلم في مسائل تشبه الكلام إلا مضطرًا ليرد على من يراهم منحرفين عن العقيدة التي صرح بها الكتاب والسنة، وكان يقول: من صفة المؤمن إرجاء ما غاب عنه من الأمور إلى الله. انظر «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٨٥، ٨٦).

....

والثالث: مذهب المعتزلة، واستثنوا من ذلك: النظر [١] التذكري، فقالوا فيه بقول الإمام؛ لأنه كالنظر الذكري الضروري.

والرابع: مذهب الحكماء.

والرد على الأخيرين بما سيأتي من وجوب إسناد وقوع الممكنات في الكائنات كلها إلى الله تعالى ابتداءً، وإبطال أصل التولد والتعليل على سبيل التأثير.

وأما مذهب السُّمَّنية (قال الأصبهاني: هم -بضم السين مشدّدًا، وفتح الميم مشددة، قال بعضهم بإسكان الميم- قوم من عبَدة الأصنام مع تشديد الباء مفتوحة) [٢]، المانعين إفادة النظر مطلقًا. والمهندسين المانعين إفادته في الإلهيات. فلا يخفى فسادهما.

وضرورة العلم بإفادته المستفادة من التجربة كافية في الرد عليهما، لإفعال الضروري، لا يختلف فيه العقلاء.

وهذا قد اختلفوا فيه، لأنا نقول ذلك في الضروري الذي ليس له سبب ككون الكل[٣] أعظم من جزء.

أما ما له سبب كهذا، فلا يدركه ضرورة إلا من شاركه في السبب، كحلاوة هذا الطعام مثلاً، لا يدركه ضرورة إلا من شاركه في سببه الذي هو الذوق مثلاً.

---

(١) النظر هو: الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن، والمراد بالفكر: انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد، فإن ما لا يكون انتقالاً بالقصد كالحدس، وأكثر حديث النفس لا يسمى فكرًا، وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب العلم أو الظن فيسمى نظرًا، وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به، وأهل النظر هم أهل الفكر.

والنظر في معرفته تعالى واجب إجماعًا، واختلفوا في طريق ثبوت هذا الوجوب، فعند النقليين: هو السمع، وعند المعتزلة: هو العقل. وأول ما يجب على المكلف عند الأكثرين هو معرفة الله تعالى، إذ هو أصل المعارف، وقيل: هو النظر فيها.

وأهل النظر مثلاً يحيلون أن يخلق الله جوهرًا لا أعراض فيه فيكون لا متحركًا ولا ساكنًا، ولا مجتمعًا ولا متفرقًا، ولا حارًا ولا باردًا، ولا رطبًا ولا يابسًا، ولا ملونًا ولا مطعمًا، ولا قابلاً لشيء من الأعراض، في حين أن الصالحية يجوزون ذلك. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٨٧، ٨٨).

(٢) في نسخة من الشرح وجد هذا الكلام بالهامش.

(٣) قوله: «ككون الكل»، أي من حيث إنه كل، والجزء أي من حيث إنه جزء، ولا عبرة بما خالف العادة. وقد وجدنا هذا الكلام بالهامش.

....

والسبب في مسألتنا : العثور على النظر الصحيح المطلع على وجه الدليل.

وأما ما احتج به المهندسون من أن الحكم على الشيء فرع تصوره وحقيقة الإله يستحيل تصورها. فلا يدرك بالنظر الحكم عليها، وبأنّ أقرب الأشياء في الإنسان هويته التي يشير إليها بـ«أنا»، وفيها من كثرة الخلاف ما علم، فما ظنك بأبعدها عن الأوهام والعقول، فممنوع.

أما الأول: فلأن الحكم إنما يتوقف على تصور ما هو موجود لا على كمال التصور.

وأما الثاني: فلا يفتح الامتناع بل العسر، وهو مسلم لا شك فيه، إذ الوهم يلابس العقل [1] في مآخذه، والباطل يشاكل الحق في مباحثه.

---

(١) اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقًا على معان مختلفة، فصار ذلك سبب اختلافهم. والحق الكاشف للغطاء فيه: أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان:
فالأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية.
الثاني: هو العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل: إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، وهو أيضًا صحيح في نفسه لأن هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلاً ظاهر، وإنما الفاسد: أن تنكر تلك الغريزة، ويقال: لا موجود إلا هذه العلوم.
الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال: إنه غبي، غمر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً.
الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب مايقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضًا من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان، ولذلك قال علي كرم الله وجهه:

رأيت العقل عقلين	فمطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع	إذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس	وضوء العين ممنوع

والأول هو المراد بقوله ﷺ: «ما خلق الله ﷻ أكرم عليه من العقل»، والأخير هو المراد بقوله ﷺ: «إذا تقرب الناس بأبواب البر والأعمال الصالحة فتقرب أنت بعقلك»، وهو المراد بقول رسول الله ﷺ لأبي الدرداء: «ازدد عقلاً تزدد من ربك قربًا». انظر الغزالي في «إحياء علوم الدين» (١/ ٨٥، ٨٦).

....

ولهذا كان أهل الحق في غاية القلة، ومنع أن يخوض فيما زاد على الضروري من هذا العلم إلا الأفراد من الأذكياء.

ثم اختلف القائلون بإفادته، هل العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدليل أم يحصل معه دفعه، وعليه فهل بعلم واحد أو بعلمين ؟ فيه خلاف.

وزعم ابن سينا: أن حصول العلمين بالمقدمتين في الذهن ليس كافيًا في حصول النتيجة، بل لابد من علم ثالث، وهو التفطن لاندراج الصغرى تحت الكبرى.

كما إذا ادعيت أن هذه بغلة، وكل بغلة عاقر، فلا ينتج أن هذه عاقر حتى تتفطن إلى أن هذه البغلة فرد من أفراد الكلية، لئلا يلزم الحكم على الفرد.

قال شرف الدين بن التلمساني: وما ذكره حق، فإنك إن قلت: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، لم يندرج النبيذ في الحُرمة إلا من حيث كونه فردًا من أفراد المسكر، فلابد من التفطن له إلا أنه معلوم في ضمن العلم بأن هذا ترتيب منتج فلا يكاد يخلو الدين عن ذلك عند ذكر المقدمتين على هذا الوجه.

قلت: وعبارته في «الطوالع»: والأشبه أنه لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما، وإلا لما تفاوتت الأشكال في جلاء الإنتاج وخفائه، انتهى.

هذا كله في النظر الصحيح.

وأما الفاسد، فإن كان لعدم تمامه لم يستلزم شيئًا اتفاقًا، وكذلك إن كان لفساد نظمه كالاستدلال بجزئيتين أو سالبتين.

وإن كان لخلل في مادته فقولان مشهوران هما: أنه لا يستلزم الجهل، وهو رأي المتكلمين.

وقيل: يستلزمه، وهو رأي المنطقيين، وهو الصحيح.

وما احتج به المتكلمون من اختلاف الشبهة بحسب أن الناظر فيها ابتداءً تقوده إلى الجهل، والناظر فيها بعد العلم لا تقوده إلى شيء. والناظر فيها عقيب نظره في شبهة على النقيض تقوده إلى الشك، وما اختلف لم يرتبط بشيء فغير مسلم؛ لأنا نقول: إن لازمها على الحقيقة: الجهل.

وإنما انتفى عن العالم اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها للعلم بضدها، لا العلم بالربط بينهما، وكذا الناظر فيها عقيب النظر في شبهة.

....

وليس شكه من مجرد الشبهة، بل من تعارض الشبهتين، وهو في الحقيقة تعاقب رأيين لاسترابة بين معتقدين، الذي هو الشك.

وما احتجوا به أيضًا من أن الشبهة لو كان لها ارتباط بعقد معين لكانت دليلاً، والتالي باطل؛ لأن حقيقة الشبهة ما اشتبه أمرها على الناظر، فاعتقدها ليلاً، وليست بدليل فلا يلزم لجواز اشتراك المختلفات في بعض اللوازم؛ فإن الدليل يفارق الشبهة، وإن اشتركا في صورة النظم بأن مقدمات الدليل ضرورة أو تنتهي إلى الضرورية، والشبهة ليست كذلك.

واعلم أن النظر في الشيء أضدادًا تخصه، وأضدادًا تعمه وغيره.

فالخاصة: كل ما يوجب إخطار المنظور فيه بالبال، كالعلم به والجهل به، أعني المركب، لأنه لو نظر معهما لكان تحصيل الحاصل.

قالوا: ونظر العالم في دليل آخر إنما هو لاختبار دلالته لا للاستدلال به، وكالشك فيه والظن والوهم؛ لأنه متى نظر في طرف لم يخطر بباله الطرف الآخر.

وهل عدم الخطورة للطرف الثاني الموجب للتنافي عقلي أو عادي؟ فيه تردد للمتكلمين.

والأضداد العامة: ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال كالموت والنوم والنسيان وما في معناها.

وبالجملة، فالنظر يضاد العلم ، وجملة أضدادها.

تنبيه: ما مررنا عليه في هذه العقيدة من أن أول واجب: النظر، هو مذهب جماعة، منهم: الشيخ الأشعري[1]، وذهب الأستاذ وإمام الحرمين إلى أن أول واجب: القصد إلى النظر، أي توجيه القلب إليه بقطع العلائق المنافية له.

---

(١) الأشعري هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى ابن أمير البصرة بلال بن أبي بردة، صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى عبدالله بن قيس بن حضار الأشعري، ولد سنة (٢٦٠)، وقيل (٢٧٠)، وكان عجبًا في الذكاء وقوة الفهم، ولما برع في معرفة مذهب المعتزلة كرهه وتبرأ منه وصعد للناس فتاب إلى الله تعالى منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة. قال الفقيه أبو بكر الصيرفي: كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى نشأ الأشعري، فحجرهم في أقماع السمسم، وكان له ذكاء مفرط وتبحر في العلم، وله أشياء حسنة، وتصانيف جمة تقضي له بسعة العلم، وتوفي سنة (٣٢٤)، انظر «سير أعلام النبلاء» (١٥/ ٨٥)، وترجمته أيضًا في «الإصابة» (١/ ٣٦٣، ٣٦٤).

....

ومنها: الكبر والحسد والبغض للعلماء الداعين إلى الله سبحانه، وتطهير القلب من هذه الأخلاق أول هداية الله تعالى للعبد.

وقال القاضي: أول واجب: أول جزء من النظر. وقيل: أول واجب: المعرفة؛ ويعزى للشيخ أيضًا وهو في الحقيقة غير مخالف لما قبله؛ لأنه نظر إلى أول ما يجب مقصدًا وغيره نظر إلى أول ما يجب امتثالاً وأداءً.

وإنما اخترت من هذه الأقوال القول بأن أول واجب: النظر؛ لتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنة، حتى كأنه مقصد، بخلاف ما قبله من الوسائل فإنما أخذ من قاعدة: أن الأمر بالشيء أمر بما يتوقف عليه من فعل المكلف، وفي تلك القاعدة نزاع.

ثم هذا النظر كاف في معرفته تعالى، وإن كان بغير علم خلافًا للإسماعيلية [1].

نعم حصوله بغير معلم عسير في غاية العسر.

وقالت المعتزلة: أول واجب: الشك. وهو فاسد.

أما على أصلنا، فلأن الشك مطلوب بالشرع زواله، فكيف يطلب حصوله: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠].

وأما على أصلهم؛ فلأن الشك كفر، وهو قبيح عندهم لعينه، فلا يكون مأمورًا به.

وقيل: أول واجب: الإقرار بالله وبرسله عن عقد مطابق، وإن لم يكن علمًا، وسيأتي إبطاله

---

(١) هي أحد فرق الشيعة، تزعم أن الإمامة بعد جعفر الصادق في ابنه إسماعيل، والذي مات في حياة أبيه جعفر الصادق، ومن أجل ذلك أنكرت طائفة من الشيعة موت إسماعيل، وقالوا: إن الأمر التبس على أبيه وظنه مات، وقالت جماعة: إن أباه ادعى موته تقية عليه، فقد خشي أن يقصد بالقتل، وكذلك فقد جرى تحقيق رسمي في موته على غير المعهود، وزعم الإسماعيلية أن إسماعيل لم يمت ولا يموت حتى يملك الأرض ويقوم بأمر الناس، وأنه القائم لأن أباه أشار إليه بالإمامة وهذه الفرقة هي الإسماعيلية الخالصة، وهناك إسماعيلية تعليمية، وترتبط نظرتهم في الإمامة بنظريتهم في التأويل وفي المثل والممثول، ويقولون: كل ما جاء في الحديث والتنزيل له ظاهر وباطن، كالإنسان هو واحد إلا أنه جسد وروح، فالجسد هو الظاهر، والروح هو الباطن، فكل شيء له إذن ظاهر وباطن، والظاهر معجزة الرسول، والباطن معجزة الأئمة من أهل البيت لا يوجد إلا عندهم، ولا يستطيع أحد أن يأتي بظاهر القرآن غير محمد ﷺ، ولا أن يأتي بباطنه غير الأئمة من ذريته، وهو علم مستودع فيهم، فالإمامة أو الولاية أهم أركان العقيدة الإسماعيلية ودعائمها: الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، والولاية أو الإمامة. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٣٩، ٤٣).

....

عند إبطال القول بصحة التقليد. فهذه أقوال ستة في أول ما يجب، وهي أقرب ما قيل فيه.

قوله: (من البراهين القاطعة): بيان لما وقعت عليه، والبراهين: جمع برهان، وهو أحد أقسام الحجة العقلية؛ لأن الحجة تنقسم أولاً بحسب مادتها قسمين: عقلية ونقلية.

والأولى خمسة أقسام: برهان، وجدل، وخطابة، وشعر، ومغالطة.

فالبرهان: ما تركب من مقدمات كلها يقينية.

واليقينيات ستة أقسام:

١- أوليات: وتسمى أيضًا: بديهيات، وهي: ما يجزم به العقل [1] بمجرد تصور طرفيه، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم، أعظم من جزئه.

٢- ومشاهدات: وتسمى أيضًا: حسيات، وهي: ما يجزم به العقل بواسطة حس، كقولنا: الشمس مشرقة، والنار محرقة.

٣- وقضايا قياساتها معها: وهي ما يجزم به العقل بواسطة وسط يتصور معها، كقولنا: الأربعة زوج، فإنه بسبب وسط حاضر في الذهن، وهو الانقسام بمتساويين.

٤- وتجريبيات: وهي ما يجزم به العقل بواسطة تجربته مرارًا كثيرة، بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق، كقولنا: السقمونيا تسهل الصفراء.

٥- وحدسيات: وهي ما يجزم به العقل لترتب دون ترتب التجريبيات مع مصاحبة القرائن، كقولنا: نور القمر مستفاد من نور الشمس.

٦- ومتواترات[2]: وهي ما يجزم به العقل بواسطة حسن السمع، ووسط حاضر في الذهن،

---

(١) كان للمعتزلة دور كبير في التوفيق بين السنة والعقل، وبين الفكر الإسلامي الأصيل وبين المعطيات الفكرية للثقافات والحضارات الأخرى، وخصوصًا الحضارة اليونانية الهيلينية، فلقد اكتشفوا أن الطريق الأمثل للدفاع عن المعتقدات الإسلامية إزاء أصحاب المعتقدات الأخرى الذين كانوا يحاولون دومًا النيل من تلك المعتقدات هو الاطلاع على الأساليب العقلية والمنطقية والكلامية والفلسفية التي تتبعها تلك الثقافات والحضارات في إثبات صحة أسسها ومبادئها، وتمثل تلك الأساليب وتوظيفها في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وتقديمها في صورة مقبولة ومقنعة إلى حملة المعتقدات والديانات الأخرى. انظر «تاريخ المعتزلة» (صـ٢١).

(٢) في تعريف الخبر المتواتر: هو ما جمع أمور أربعة:

١- أن يكون الرواة عددًا كثيرًا. ٢- أن تحيل العادة تواطؤهم على الكذب.

٣- أن يرووا ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء. والمراد مثلهم في كون العادة تحيل تواطؤهم على الكذب، وإن لم يبلغوا عددهم. =

....

وذلك أن يخبر عن محسوس ممكن وقوعه: جمعٌ كثيرٌ، ممن يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب، كقولنا: محمد رسول الله ﷺ ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده. وهذا القسم مركب من القسم الثاني والثالث.

فهذه الأقسام الستة منها يتركب البرهان، والغرض منه حصول العلم اليقيني.

وأما الجدل: فهو ما تألف من مقدمات مشهورة.

والمقدمات المشهورة: ما اعترف بها الجمهور لمصلحة عامة أو لسبب رقة أو حميّة، كقولنا: هذا ظلم وكل ظلم قبيح، فهذا قبيح.

وهذا كاشف لعورته، وكل كاشف لعورته فهو مذموم، فهذا مذموم.

وهذا فقير، وكل فقير تحمد مواساته، فهذا تحمد مواساته.

وهذا قتل أخوه ظلمًا، وكل من قتل أخوه ظلمًا حسن أن يقتل قاتله، فهذا حسن أن يقتل قاتله.

والغرض من الجدل [1]: إما إقناع قاصر عن البرهان أو إلزام الخصم ودفعه.

وأما الخطابة: فهي تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه لسر لا يطلع عليه، أو لصفة جميلة كزيادة علم أو زهد، ونحوه.

أو من مقدمات مظنونة مثل: هذا يدور في الليل بالسلاح، وكل من يدور في الليل بالسلاح فهو لص، فهذا لص. والغرض من الخطابة: ترغيب السامعين.

وأما الشعر: فهو ما تألف من مقدمات متخيلة لترغيب النفس في شيء أو تنفيرها عنه.

فالأول: كقولنا: هذه خمرة، وكل خمرة ياقوتة سيالة، فهذه ياقوتة سيالة.

والثاني: كقولنا: هذا عسل، وكل عسل مرة متهوعة، فهذه مرة متهوعة.

والغرض من الشعر: انفعال النفس.

= ٤- أن يكون مستند اتفاقهم الحس من سماع وغيره، لا ما يثبت بالعقل الصرف، كوجود الصانع، وقدمه، وحدوثه العالم، لأن العقل الصرف يمكن أن يخطئ فلا يفيد اليقين، ألا ترى أن الفلاسفة كثيرون ويقولون بقدم العالم مع أنه باطل. انظر «المهذب في مصطلح الحديث» (صـ١٧).

(١) الجدل: طريقة في المناقشة والاستدلال صورها الفلاسفة بصور مختلفة، وهو عند مناطقة المسلمين: قياس مؤلف من مشهورات أو مسلمات. والجدلي هو المنسوب إلى الجدل، وعند المنطقيين من يستخدم الجدل.
والجدليون: من اشتهروا بالجدل كالسفسطائيين بين اليونان، والمعتزلة بين المسلمين.

....

وأما المغالطة: فهي ما تألف من مقدمات شبيهة بالحق، وليست به وتسمى: سفسطة، كقولنا في صورة فرس في حائط: هذا فرس، وكل فرس صهال، فهذا صهال.

أو شبيهة بالمقدمات المشهورة، وتسمى: مشاغبة، كقولنا في شخص يخبط في البحث: هذا يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتوا، وكل من يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتوا فهو عالم، فهذا عالم.

أو من مقدمات وهمية كاذبة، كأن تقول: هذا ميت، وكل ميت جماد، فهذا جماد، أو تقول: هذا الميت جماد، وكل جماد لا يفزع، فهذا لا يفزع، فإن النفس قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح لمقدمات تتوهمها كاذبة فتقول: هذا إنسان يمكن قيامه وبطشه، وكل من يمكن قيامه وبطشه فليس بجماد. أو فهو مفزع، فهذا ليس بجماد، أو فهو مفزع.

وكما إذا رأيت حبلاً مصنوعًا على شكل حية، فتعلم أنه حبل، وإذا أُلقي عليك خفت منه لأن الوهم يغلب كثيرًا على العقل، ما قادك شيء مثل الوهم، تقول النفس: هذا يشبه الحية، أو هذا شكل حية، وكل ما يكون كذلك فهو مخوف، أو فالحزم الفرار منه، فهذا مخوف، أو الحزم الفرار منه.

وبمثل هذا الوهم وقع أكثر الناس في أنواع البدع [1] والضلالات حتى وقفوا مع المعتادات أو اشتغلوا بالأكوان عن مكوّنها، فاعتقدوا نافعًا ما ليس بنافع وضارًا ما ليس بضار، فأشركوا مع الله غيره، وأثبتوا الوسائط بينه وبين خلقه، وأسندوا التأثير إلى من ليس له تأثير، وتوكلوا على من ليس له حول ولا قوة ولا تدبير ولا تقدير، ولم يعلموا أن الممكنات كلها خيالات تنادي بلسان الحال الذي هو أفصح من لسان المقال من يقف عندها: انظر المقصد أمامك: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [2] [البقرة: ١٠٢].

---

(١) قال النووي: قال العلماء: البدعة خمسة أقسام: واجبة، ومندوبة، ومحرمة، ومكروهة، ومباحة.
فمن الواجبة: نظم أدلة المتكلمين للرد على الملاحدة والمبتدعين وشبه ذلك.
ومن المندوبة: تصنيف كتب العلم وبناء المدارس والربط وغير ذلك.
ومن المباح: التبسط في ألوان الأطعمة وغير ذلك.
والحرام والمكروه: ظاهران. «شرح مسلم» للنووي (٦/ ١٣٥) ط/ دار الكتب العلمية.

(٢) قال أبو جعفر الرازي بسنده عن ابن عباس قال: فإذا أتاهما الآتي يريد السحر نهياه أشد النهي وقالا له: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾، وذلك أنهما علما الخير والشر والكفر والإيمان، فعرفا أن السحر من الكفر.
وعن الحسن البصري أنه قال في تفسير هذه الآية: نعم أنزل الملكان بالسحر ليعلما الناس البلاء الذي أراد الله أن يبتلي به الناس، فأخذ عليهما الميثاق أن لا يعلما أحدًا حتى يقولا: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾، رواه ابن أبي حاتم، وقال قتادة: كان أخذ عليهما أن لا يعلما أحدًا حتى يقولا: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾، أي بلاء ابتلينا به ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾. «تفسير ابن كثير» (١/ ١٤٣).

....

فهذه أقسام الحجة العقلية.

وجعلها البيضاوي في الطوالع ثلاثة أقسام:

البرهان، والخطابة -وتسمى أيضًا: الأمارة- والمغالطة؛ لأن الحجة العقلية إما أن تتركب من مقدمات قطعية، أو من مقدمات ظنية، أو من تشبيهه بإحديهما.

وتسمى الأولى: برهانًا ودليلاً.

والثانية: خطابة وأمارة.

والثالثة: مغالطة.

وبالجملة: فالمعتمد من هذه الأقسام في تصحيح العقائد الدينية القسم الأول الذي هو البرهان، فلذا، قلّلت من البراهين ووصفتها بالقاطعة يكشف معناها، وإنما عطفت عليها الأدلة عطف عام على خاص لتدخل في ذلك الأدلة النقلية فيما تقبل فيه العقائد، وذلك كل ما لا تتوقف المعجزة عليه، كنفي النقائص عنه تعالى، وثبوت الوحدانية له على رأي. وكوقوع بعض الممكنات من الحشر والرؤية[1] ونحوهما، ووصفتها بالسطوع إشارة إلى اشتراط القطع فيها أيضًا.

ولو كان بدل هذا الكلام أن يقال: «من البراهين العقلية، والأدلة القواطع السمعية» لكان أبين وأحسن.

قوله: (إلا أن يكون حصل له العلم): تقييد لما أطلق في «الإرشاد» وغيره.

قوله: (فليشتغل بعده): أي بعد البلوغ.

---

(١) قال النووي: اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم: أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا أيضًا على وقوعها في الآخرة وأن المؤمنين يرون الله تعالى دون الكافرين.

وزعمت طائفة من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه، وأن رؤيته مستحيلة عقلاً. وهذا الذي قالوه خطأ صريح وجهل قبيح، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة للمؤمنين، ورواها نحو من عشرين صحابيًا عن رسول الله ﷺ وآيات القرآن فيها مشهورة واعتراضات المبتدعة عليها لها أجوبة مشهورة في كتب المتكلمين من أهل السنة، وكذلك باقي شبههم، وهي مستقصاة في كتب الكلام. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٤، ١٥)، ط. دار الكتب العلمية.

ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد[1]؛ فإنها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين

●ص/ ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد، فإنها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين.

●ش/ اعلم أن الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة: علم، واعتقاد، وظن، وشك، ووهم؛ لأن الحاكم بأمر على أمر ثبوتًا أو نفيًا إما أن يجد في نفسه الجزم بذلك الحكم أو لا، والأول: إما أن يكون لسبب، وأعني به إما ضرورة أو برهانًا أو لا.

وغير الجزم إما أن يكون راجحًا على مقابلة أو مرجوحًا، أو مساويًا.

فأقسام الجزم اثنان، وأقسام غير الجزم ثلاثة.

ويسمى الأول من قسمي الجزم: علمًا ومعرفة ويقينًا، والثاني: اعتقادًا.

ويسمى الأول من أقسام غير الجزم: ظنًا. والثاني: وهمًا. والثالث: شكًا.

فإذا عرفت هذه، فالإيمان إن حصل عن أقسام غير الجزم الثلاثة، فالإجماع على بطلانه، وإن حصل عن القسم الأول من قسمي الجزم وهو العلم، فالإجماع على صحته.

وأما القسم الثاني: وهو الاعتقاد، فينقسم قسمين: مطابق لما في نفس الأمر، ويسمى: الاعتقاد الصحيح، كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين.

وغير مطابق، ويسمى: الاعتقاد الفاسد، والجهل المركب، كاعتقاد الكافرين.

والفاسد أجمعوا على كفر صاحبه وأنه آثم غير معذور مخلد في النار، اجتهد أو قلد، ولا يعتد بخلاف من خالف في ذلك من المبتدعة.

واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد.

فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة، كالشيخ الأشعري والقاضي، والأستاذ، وإمام الحرمين، وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية وهو الحق الذي لا شك فيه.

---

(١) قال الشوكاني في سياق كلامه عن المقلد: قوله للمقلد: فما بالك عمدت إلى واحد منهم فقلدته دينك في جميع ما جاء به من الصواب والخطأ؟ إن قلت: لا أدري، فنقول: لا دريت، نحن نعرفك بالحقيقة، أنت ولدت في قطر قد قلد فيه أهله عالمًا من علماء الإسلام، فدنت بما دانوا وقلت بما قالوا، فأنت من الذين يقولون عند سؤال الملكين: سمعت الناس يقولون شيئًا فقلته، فيقال لك: لا دريت ولا تليت، وكان الأحسن بك إن كنت ذا عقل وفهم، وقد أخذت بأقوال الإمام الذي قلدته أن تضم إلى ذلك قوله: «إنه لا يحل لأحد أن يقلده»، فما بالك تركت هذا من أقواله؟! ثم إذا قيل لك في عرصات القيامة: أي دليل لك على تخصيص هذا العالم بالعمل بجميع ما قاله وتأثره على قول غيره، بل على الكتاب والسنة، هل بعثته نبيًا لعبادي بعد محمد بن عبدالله رسولي؟ أم أمرت عبادي بطاعته كما أمرت عبادي باتباع رسولي؟ فانظر ما أنت قائل. فإن هذا سؤال لابد أن تسأل عنه، فإن الله سبحانه إنما بعث إلى عباده رسولاً واحدًا، وأنزل إليهم كتابًا واحدًا، وجميع الأمة أولها وآخرها، سابقها ولاحقها، متعبدون بما شرعه لهم الله سبحانه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، ومن جملة من هو متعبد بهذه الشريعة رسول الله ﷺ، فكيف بإمامك الذي هو واحد من العالم، وفرد من أفراد البشر؟! سبحانك هذا بهتان عظيم. انظر «قطر الولي على حديث الولي» للشوكاني (صـ١٤٥-١٤٧) من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

....

وقد حكى غير واحد الإجماع عليه، وكأنه لم يعتد بخلاف الحشوية [١]، وبعض أهل الظاهر، إما لظهور فساده وعدم متانة علم صاحبه، أو لانعقاد إجماع السلف قبله على ضده، وحصر الشيخ ابن عرفة في المقلد ثلاثة أقوال:

الأول: أنه مؤمن غير عاص بترك النظر.

الثاني: أنه مؤمن لكنه عاص إن ترك النظر مع القدرة. الثالث: أنه كافر.

ونصه في «شامله» الذي حاذى به «طوالع البيضاوي»: التقليد اعتقاد جازم لقول غير معصوم، فيخرج اعتقاد قول الرسول والإجماع، ومعرفة مدلول الشهادتين والمعاد والفتنة، إما بدليل إجمالي معجوز عن تقديره، وحل شبهة أو تفصيل مقدور عليهما فيه، ففي إيمان ذي التقليد فيهما لا مع عصيانه بترك نظره أو معه.

ثالثها: هو كافر لنقل المقرّح مع عز الدين والآمدي محتجين بأن أكثر من دخل الإسلام على عهده ﷺ لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية، وحكم ﷺ بإسلامهم.

ونقل الآمدي عن بعض المتكلمين، وأبي هاشم مع مقتضى قول الفهري اكتفاؤه ﷺ بالنطق بالشهادتين إنما هو في الأحكام الظاهرة، لا فيما يُنجي من الخلود في النار.

وقول الشامل: من مات بعد مضي ما يسع نظره وتركه اختياراً كافر، وإن مات قبل مضي ما يسع ذلك مع تركه النظر[٢] اختياراً فيما أدرك منه قول القاضي: الأصح كفره، بعد قوله: يمكن ألا يكفر.

وفي وجوب المعرفة على الأعيان بالدليل الإجمالي، وعلى الكفاية بالتفصيلي، أو على الأعيان بالتفصيلي نقل الآمدي عن الإمام وغيره قائلاً: من كان اعتقاده دون دليل ولا شبهة، فهو مؤمن عاص بترك النظر (الفهري) [٣].

---

(١) الحشوية: قوم تمسكوا بالظواهر، فذهبوا إلى التجسيم وغيره، يجرون آيات الله على ظاهرها، ويعتقدون أن هذا الظاهر هو المراد منها، فإذا جاء في القرآن أن لله تعالى يداً ووجهاً، فإنه تعالى تكون له يد ووجه، وهؤلاء وجدوا في حلقات الحسن البصري، وسمعهم يتكلمون بالحشو والسقط، وكانوا يقولون مثلاً: إن النبي ﷺ مات ولم يستخلف من يجمع الكلمة ويحفظ الدين ويرشد الأمة ويدفع عن بيضة الإسلام - فامتعض لما سمعه منهم، وأمر أصحابه فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة - فهم لذلك الحشوية.

وقيل: المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر إجراؤها على ظاهرها، ويقولون: إن تفسيرها أو تأويلها يتجاوز إدراكهم، والكلام فيها على ذلك حشو، أي لا طائل منه، والأحرى التوقف عن ذلك وتفويض تأويلها إلى الله وحده. انظر «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ١٨٧).

(٢) النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن، والمراد بالفكر: انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد، فإن ما لا يكون انتقالاً بالقصد كالحدس وأكثر حديث النفس لا يسمى فكراً. وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب العلم أو الظن فيسمى: نظراً، وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به، وأهل النظر هم أهل الفكر، «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٨٧).

(٣) كذا بالأصل وأظنها (عند الفهري).

....

ولا نزاع بين المتكلمين في عدم وجوب المعرفة [(١)] بالدليل التفصيلي على الأعيان، وإنما هو كفاية. وظاهر قول ابن رشد في «نوازله» إنما هو ذا بالدليل التفصيلي، مندوب إليها لا فرض كفاية، انتهى.

قلت: وبالجملة فالذي حكاه غير واحد عن جمهور أهل السنة ومحققيهم: أن التقليد لا يكفي في العقائد.

ولهذا قال ابن الحاجب في العقيدة المنسوبة إليه بعد قوله: إن الإيمان هو التصديق، وهو حديث النفس التابع للمعرفة، لا المعرفة على الأصح. قال: ولا يكفي التقليد في ذلك على الأصح، انتهى.

قلت: ويدل على مذهب الجمهور قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: ١٤]. فأمر بالعلم لا بالاعتقاد. وقد علمت الفرق بينهما.

وقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]. وقوله: ﴿لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢].

وقوله: ﴿لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾[(٢)] [المدثر: ٣١] الآية، واليقين بمعنى العلم.

وقوله: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾[(٣)] [يوسف: ١٠٨]، والبصيرة: معرفة الحق بدليله، فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعًا للنبي ﷺ عملاً بمقتضى النقيض الموافق، فلا يكون مؤمنًا.

ويدل عليه أيضًا قوله ﷺ: «إن الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين»[(٤)]، ومعلوم أن التقليد لا يصح في حق عباده المرسلين.

---

(١) قال الصالحية: الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان بالله إلا المعرفة به، ولا كفر بالله إلا الجهل به، ومعرفة الله هي المحبة له وهي الخضوع لله، والإيمان بالله ليس هو الإيمان بالرسول ولا يؤمن بالله إذا جاء الرسول إلا من آمن بالرسول، ليس لأن ذلك يستحيل، ولكن لأن الرسول قال: ومن لا يؤمن بي فليس بمؤمن بالله، والصلاة ليست بعبادة لله، ولا عبادة إلا الإيمان به، والإيمان به هو معرفته، ولا يزيد الإيمان ولا ينقص وهو خصلة واحدة، وكذلك الكفر. «موسوعة الفرق والجماعات»(صـ٢٧١، ٢٧٢).

(٢) أي: يعلمون أن هذا الرسول حق فإنه نطق بمطابقة ما بأيديهم من الكتب السماوية المنزلة على الأنبياء قبله.

(٣) يقول تعالى لرسوله ﷺ إلى الثقلين، الجن والإنس، آمرًا له أن يخبر الناس أن هذه سبيله، أي طريقته ومسلكه وسنته، وهي الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، يدعو إلى الله بها على بصيرة من ذلك ويقين وبرهان، هو وكل من اتبعه يدعو إلى ما دعا إليه رسول الله ﷺ على بصيرة ويقين وبرهان عقلي وشرعي، «تفسير ابن كثير» (٢/ ٥٠٩).

(٤) أخرجه: مسلم [٦٥-(١٠١٥)]، كتاب الزكاة، ١٩ – باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، وأحمد بن حنبل في مسنده (٢/ ٣٢٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/ ٣٤٦)، والدارمي في سننه (٢/ ٣٠٠)، وابن المبارك في الزهد (١٥٤)، والمنذري في الترغيب والترهيب (٢/ ٥٤٥).

....

وقوله عليه الصلاة والسلام: «من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة»، ولم يقل: وهو يعتقد [(١)].

وكل آية في القرآن ذامة للتقليد وآمرة بالنظر والاعتبار دليل على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ﴾ [يونس: ١٠١]. وقوله جل وعلا: ﴿أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ﴾ [الأعراف: ١٨٤]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة: ١٦٤] الآية.

وحذر سبحانهُ المتانيَ بالنظر بخوف قرب موته فيفوته النظر بتأنّيه، فيموت غير مؤمن عند بعضهم، فقال بعد قوله: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡ﴾ [الأعراف: ١٨٥][(٢)].

وإجماع الصحابة أيضًا دليل على وجوب النظر، فإنها لم تزل تذم التقليد وتحذر منه، وهو قول شائع بينهم من غير نكير.

وقال القاضي رحمه الله: التقليد في علم التوحيد [(٣)] محال؛ لأنه إما أن يؤمر بتقليد من شاء أو بتقليد المحق.

---

(١) الحديث أخرجه: مسلم في صحيحه [٤٣-(٢٦)]، كتاب الإيمان، ١٠ - باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعًا، وأحمد في مسنده (١/ ٦٥، ٦٩)، وابن حبان في صحيحه (٦-الموارد)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٣/ ٢٣٨).

(٢) يقول تعالى: أولم ينظر هؤلاء المكذبون بآياتنا في ملك الله وسلطانه في السموات والأرض، وفيما خلق من شيء فيهما فيتدبروا ذلك ويعتبروا به ويعلموا أن ذلك لمن لا نظير له ولا شبيه، ومن فعل من لا ينبغي أن تكون العبادة والدين الخالص إلا له فيؤمنوا به ويصدقوا رسوله وينيبوا إلى طاعته، ويخلعوا الأنداد والأوثان ويحذروا أن تكون آجالهم قد اقتربت فيهلكوا على كفرهم ويصيروا إلى عذاب الله وأليم عقابه. «تفسير ابن كثير» (٢/ ٢٧٦).

(٣) قال الشوكاني: ويقال لهذا المقلد أيضًا: إذا أخبرك عالم من علماء الإسلام بأن ما قلدت إمامك فيه في المسألة الفلانية خلاف ما في كتاب الله أو خلاف ما في سنة رسوله، أو خلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون، فهل أنت تارك لذلك الرأي الذي أخذت به من رأي إمامك أم لا؟ إن قلت: نعم، فقد هديت ورشدت، ولا نطلب منك غير هذا. وإن قلت: لا، فاعرف ما أنت عليه وما هو الأمر الذي وقعت فيه، واعترف على نفسك بأن رأي إمامك أقدم من كتاب الله ومن سنة رسوله، وبعد ذلك انظر بعقلك هل أوجب الله عليك اتباع هذا العالم والأخذ بجميع ما يقوله؟ وأقل حال أن تسأل علماء الدين في هذه المسألة بخصوصها فإنه ينفتح لك عند ذلك باب خير وطريق رشد. فإن قلت: أنت لا تعرف الحجة ولا تعقلها، ولا تدري هل الصواب بيد إمامك أو بيد من خالفه. قلنا: فأخبرنا هل أنت على قصورك وجهلك لا يسعك ما وسع المقصرون من الصحابة والتابعين؟ فقد كان فيهم من هو كذلك، فإن قلت: وما كانوا يصنعونه إذا احتاجوا إلى العمل في عبادة أو معاملة؟ قلنا: كانوا يسألونه المشتهرين بالعلم عن الشريعة في تلك المسألة ويستروونهم النصوص، فيروونها لهم، فكن كما كانوا واعمل كما عملوا، وإن قلت: لا يسعك ما وسعهم، فلا وسع الله عليك، وستعلم سوء مغبة ما أنت فيه وخسار عاقبته، ولا يظلم ربك أحدًا. انظر «قطر الولي على حديث الولي» (صـ١٤٨- ١٥٠) من تحقيقنا - ط. دار الكتب العلمية.

....

والأمر بتقليد من شاء يلزم منه أن يكون من قلد الكفرة ممتثلاً، وهو خلاف الإجماع، وإن أمر بتقليد المحق، فإما أن يؤمر بتقليد المحق عندالله تعالى، وإن لم يعلم هو كونه محقًا، أو بشرط علمه كونه محقًا، والأول: من تكليف المحال. والثاني: لا يعلم كونه محقًا إلا بعد النظر القويم، وإذا نظرت خرج عن كونه مقلدًا.

وإن قيل: يؤمر بتقليد من غلب على ظنه أنه على الحق كما في الفروع، لزم أن يكون كل من قلد مبتدعًا أو كافرًا بناء على رجحان قوله في ظنه ممتثلاً الإجماع على خلافه.

وأما من اغتر به القائل بصحة التقليد من اكتفاء رسول الله ﷺ وأصحابه بإجراء أحكام الإسلام ورفع القتال بمجرد النطق بكلمتي الإيمان من غير بحث منهم على السرائر، فلا دليل فيه، لأن ذلك إنما هو من باب إجراء أحكام الإسلام على المظان والظواهر.

وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا فيما بين العبد وربه، وفيما ينجيه من الخلود في النار مع سائر الكفرة.

وقد أجرى النبي ﷺ أحكام الإسلام على من قطع فيه بأرذى كفر من المنافقين. ولم يدل ذلك على أنهم كذلك في الآخرة.

وإلى هذا المعنى أشرت بقولي: «فإنها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين»، أي: وأما في الدنيا فمبني أحكامها على الظواهر.

وعلى هذا قال الغزالي[1]: لا تحرك عقائد العامة ويتركون على ما هم عليه.

يعني: لأن السُّنَّة مضت بعدم البحث عن الضمائر، وأنها إنما تنكشف في الآخرة يوم تبلى السرائر.

وإنما يجب بث العلم لمن يسأله، وكان أهلاً له، لا لمن أعرض عنه، أو لم يكن أهلاً له.

ويعني -والله أعلم-: ما لم يظهر المنكر في عقائدهم كزمننا هذا، فيجب تغيير المنكر والتلطف في تعليمهم الحق بما تسعه عقولهم.

---

(١) الغزالي هو محمد بن محمد بن احمد أبو حامد الطوسي الغزالي، وحجة الإسلام، وحجة الدين التي يتوصل بها إلى دار السلام، ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة، وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكان بطوس، وكان شديد الذكاء عجيب الفطرة، مفرط الإدراك ، بعيد الغور، غواصًا على المعاني الدقيقة، توفي رحمه الله سنة خمس وخمسمائة بطوس.

....

وقد جعل الله سبحانه في الألفاظ والأدلة سعة، فكل يخاطب على قدر فهمه، والله المستعان.
واحتج بعضهم ممن يميل إلى صحة القول بالتقليد بل ويرى رجحانه على درجة الاجتهاد. والنظر في علم التوحيد بأوجه:
أحدها: أنا نقطع بأن أبا بكر وعمر وسائر الصحابة ﷺ جميعهم ماتوا ولم يعرفوا الجوهر والعرض، ونقل عن الأستاذ ابن فورك[1] أنه قال: لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والأرض إلا من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية.
الثاني: أنه حكي عن بعض السلف أنه قال: عليكم بدين العجائز.
وحكي عن الإمام الفخر [2] أنه قال عند موته: اللهم إيمان العجائز.
وقال عمر بن عبدالعزيز ﷺ لرجل سأله عن أهل الأهواء: عليك بدين الصبي الذي في الكتّاب، ودين الأعراب، ودع ما سواهما.
الثالث: أنا نجد بعض المقلدين أقوى إيمانًا وأرسخ اعتقادًا ممن نظر في علم التوحيد.
قلت: لا يخفى فساد كل ما تمسك به على كل موقف.
أما الثالث، وهو رجحان إيمان بعض المقلدين على إيمان من نظر، فهو من المصادر على المطلوب؛ لأن جمهور الأئمة يرون وجوب النظر وتحريم الاقتصار على التقليد[3]، وبعضهم يرى

---

(١) أبو بكر بن فورك هو محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، شيخ المتكلمين، قال ابن خلكان: أبو بكر الأصولي الأديب النحوي الواعظ، درس بالعراق مدة ثم توجه إلى الري فسعت به المبتدعة - يعني الكرامية- فراسله أهل نيسابور فورد عليهم وبنوا له مدرسة ودارًا وظهرت بركته على المتفقهة، وكان شديد الرد على ابن كرام، ثم عاد إلى نيسابور فسم في الطريق فمات. انظر «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧/ ٢١٤).

(٢) فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، أبو عبدالله البكري الطبرستاني، العلامة الكبير ذو الفنون المفسر، كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين، ولد سنة (٥٤٤)، اشتغل على أبيه الإمام ضياء الدين خطيب الري، وانتشرت تواليفه في البلاد شرقًا وغربًا، وكان يتوقد ذكاءً، وتوفي سنة (٦٠٦) بهراة. انظر «سير الأعلام» للذهبي (٢١/ ٥٠٠).

(٣) قال الشوكاني: من عجيب صنيع المقلدة أنهم يقبلون ممن ينتسب إلى مذهبهم الترجيح بين الروايتين لإمامهم، وإن كان ذلك المرجح مقلدًا غير مجتهد، ولا قريب من رتبة المجتهد، ولو جاء من هو كإمامهم أو فوق إمامهم وأخبرهم عن الراجح من ذينك القولين لم يلتفتوا إليه، ولا قبلوا قوله، ولو عضد ذلك بالآيات المحكمة والأحاديث المتواترة، بل يقبلون من موافقيهم مجرد التخريج على مذهب إمامهم، والقياس على ما ذهب إليه ويجعلونه دينًا ويحلون به ويحرمون. وقالوا: باب الاجتهاد قد انسد، وطريق الكتاب والسنة قد ردمت. وهذه المقالة من هؤلاء الجهال تتضمن نسخ الشريعة وذهاب رسمها وبقاء مجرد اسمها وأنه لا كتاب ولا سنة؛ لأن العلماء العارفين بهما إذا لم يبق لهم سبيل على البيان الذي أمر الله سبحانه عباده به بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾، انظر «قطر الولي على حديث الولي» للشوكاني (ص١٦٢، ١٦٣)، من تحقيقنا- طبعة دار الكتب العلمية.

....

أن لا إيمان للمقلد أصلاً، فكيف يدعي رجحانه؟!

وأيضًا: فمما لا يدخل تحت فهم عاقل:

أن الجزم المستند إلى مجرد التقليد، ومن لازمه قبول احتمال النقيض يكون مساويًا للجزم الذي أنتجته البراهين بحيث لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه.

ولعله أراه بعض من لم ينظر من أولياء الله وخرقت في حقه العادة، ووهب له من المعارف ما لا يتوصل إليه بالنظر حتى صارت علوم الناظرين بالنسبة إلى ما أعطي من العلوم لا شيء.

وإذا أراد هذا، فليس هو من محل النزاع؛ لأن نزاعنا في المقلد، وهذا الذي ذكر ليس بمقلد، بل هو كالناظر في أن الحاصل له علم لا اعتقاد.

وتوقف العلم غير الضروري على النظر إنما هو بحسب العادة.

ويجوز في قدرة الله تعالى أن يجعل العلوم النظرية لمن شاء ضرورية بحيث لا يفتقر في تحصيلها إلى نظر، إلا أن تجويز مثل هذا الخارق الذي لم يعط إلا للنادر من الأولياء لا يسقط وجوب النظر في حقه من لم يحصل له هذا المقام.

والذي جرت به العادة وأمر به الشرع تحصيل العلوم من طرقها المألوفة، وهو: الاجتهاد في النظر، والتعلم من العلماء، والتزام التعب في الدرس، والرحلة في طلب الفوائد.

وقد روي في الحديث: «لا يستطاع العلم براحة الجسم»، و«اطلبوا العلم ولو بالصين»[(١)]. وورد: «إنما العلم بالتعلم»[(٢)].

وقال الله تعالى لنبيه يحيى عليه السلام: ﴿يَـٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَـٰبَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: ١٢].

---

(١) أخرجه: الذهبي في الميزان (٤٢١)، والشجري في أماليه (١/ ٥٧)، وابن الجوزي في الموضوعات (١/ ٢١٥)، والعراقي في المغني (١/ ٩)، والعقيلي في الضعفاء (١/ ٢٣٠)، والخطيب في تاريخ بغداد (٩/ ٣٦٤)، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين (١/ ٩٨، ١٢٩، ١٤٣)، وابن حجر في لسان الميزان (١/ ٢٦١١)، وابن عراق في تنزيه الشريعة (١/ ٢٥٨)، وابن حبان في المجروحين (١/ ٣٨٢).

(٢) أخرجه: أبو نعيم في حلية الأولياء (٥/ ١٧٤)، والهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ١٢٨)، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين (١/ ٩١)، والخطيب في تاريخ بغداد (٥/ ٢٠١، ٩/ ١٢٧)، وفي الفقيه والمتفقه (٥)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (١/ ٧٦، ٢/ ٢٢٣)، والعراقي في المغني (٣/ ١٧٢)، وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٣٤٢).

....

وقال لكليمه موسى عليه السلام: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِي ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ﴾ [الاعراف: ١٤٥].

وقال جل وعلا: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ الآية [التوبة: ١٢٢].

وكان السلف الصالح يرتحل أحدهم لطلب الفائدة الواحدة مسيرة شهر.

ولقد سافر كليم الله موسى عليه السلام مع ما أُعطي من علم كل شيء للقاء الخضر (١) حتى مسّه التعب في ذلك وقال: ﴿لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا﴾(٢) [الكهف:٦٢].

وإن أراد بالإيمان ما ينشأ عنه من أعمال البر وأن بعض المقلدين يتحفظ من المعاصي ويلتزم من القيام بالأوامر ما لا يوجد في كثير من العلماء، فمسلم؛ لأن الانتفاع بالعلم بيد الله تعالى، وليس بين العلم والعمل ربط عقلي، إلَّا أن هذا لا يقدح في وجوب العلم، ولا في شرفه.

وليس العلم هو الذي حمل العالم على المخالفة حتى يقدح في شرفه، ولا التقليد هو الذي حمل المقلد على الموافقة حتى يدعي شرفه، بل إنما يحمل العلم في الحقيقة لو صاحبه التوفيق على الموافقة.

ثم إن هذا العالم المخالف بالجوارح هو أحسن حالاً من المقلد الموافق؛ لأن المقلد قال الجمهور بعدم صحة إيمانه، فلا يكون له عمل.

ولَقَليل العمل مع العلم أفضل من كثير العمل بلا علم.

---

(١) روى البخاري في صحيحه (٣٤٠٢)، كتاب أحاديث الأنبياء، ٢٩- باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «إنما سمي الخضر أنه جلس على فروة بيضاء، فإذا هي تهتز من خلفه خضراء».

(٢) روى البخاري في صحيحه (٣٤٠٠)، كتاب أحاديث الأنبياء، ٢٩ - باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام عن ابن عباس: أنه تمارى هو والحر بن قيس الفزاري في صاحب موسى، قال ابن عباس: هو خضر، فمر بهما أبي بن كعب، فدعاه ابن عباس فقال: إني تماريت أنا وصاحبي هذا في صاحب موسى الذي سأل السبيل إلى لقيه، هل سمعت رسول الله ﷺ يذكر شأنه؟ قال: نعم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل جاءه رجل فقال: هل تعلم أحدًا أعلم منك؟ قال: لا. فأوحى الله إلى موسى: بلى عبدنا خضر. فسأل موسى السبيل إليه، فجعل له الحوت آية، وقيل له: إذا فقدت الحوت فارجع فإنك ستلقاه، فكان يتبع الحوت في البحر، فقال لموسى فتاه: ﴿أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ﴾، فقال موسى: ﴿ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ فوجدا خضرًا فكان من شأنهما الذي قص الله في كتابه».

....

بل لا أثر للعمل الخالي عن العلم أصلاً. وقد شدّد رهبان النصارى ومن في معناهم من الجهلة على أنفسهم في الدنيا تشديداً عظيمًا، ومع ذلك لا ينفعهم شيئًا في الآخرة.

ثم لو جئنا بعد المحاسن والأعمال التي اتصف بها أكثر العلماء من الأئمة المسلمين ومشايخ الأولياء[1] الذين هم قدوة المتقين، وما لهم من العلوم ثم بثها تعليمًا وتأليفًا وجهاداً لكل مبطل، حتى انقطع من كل جاهل ومبتدع الشوق إلى الاختلاس من الدين لغاب في أدنى مكرمة لهم جميع أعمال عامة المسلمين.

لكن مشاهدة المتشبهين بأهل العلم، وليسوا منهم، وعزة وجود أهل العلم على الحقيقة هي التي جسّرت الجاهل بمناقب من مضى من أئمة المسلمين على ذكر مترهبي العامة في معرض ذكر العلماء الراسخين رضي الله تعالى عنهم، ونفعنا بهم، وحشرنا في زمرتهم.

وأما الثاني: وهو ما حكاه عن بعض السلف من قوله: عليكم بدين العجائز، فلا دليل فيه أيضًا على صحة التقليد؛ لأن مراد هذا القائل: الأمر بالتمسك بما اجتمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين حتى وصل علمه إلى من ليس أهلاً للنظر كالعجائز، والصبيان في الكُتَّاب، والأعراب أهل البدو، وترك ما أحدثه المبتدعة القدرية[2] والمرجئة والجبرية[3] والروافض[4]

(١) الأولياء هم العلماء العاملون، فهم كما قال بعض السلف: إن لم يكونوا هم أولياء الله سبحانه فما لله أولياء. فإذا فتح الله عليهم بالمعارف العلمية، ثم منحهم العمل بها ونشرها في الناس وإرشاد العباد إلى ما شرعه الله لأمته والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه رتبة عظيمة ومنزلة شريفة، ولهذا ورد أنهم ورثة الأنبياء، وهم الذين قال الله سبحانه فيهم: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ ثم قال: هم الذين قال الله سبحانه فيهم: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾، انظر «قطر الولي على حديث الولي» (صـ١١٣، ١١٤)، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) القدرية هم الذين نسبوا التقدير إلى أنفسهم لا إلى الصانع، وكانت المعتزلة قدرية، وقالوا: إن الله ليست له قدرة ولا إرادة، وأفعال العباد مخلوقة لهم وليس الله خالق لأفعالهم، وكان شيخهم الأكبر أبو الهذيل العلاف يقول بتناهي مقدورات الله حتى إذا انتهت لم يعد قادراً على شيء، وفسر قدرة الله بأنها علمه. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٣١٥).

(٣) قال في «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ١٣٥): الجبرية والقدرية متقابلان تقابل التضاد، وهذا التضاد بين الفريقين كان حاصلاً في كل زمان. قالوا بالإجبار والاضطرار في الأعمال، وأنكروا الاستطاعات كلها، وأن لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به، وهذا مذهب الجبرية الخالصة كالجهمية والضرارية والنجارية.

(٤) الرافضة هم: الشيعة الرافضون لإمامة أبي بكر وعمر، أو أن ابتداءهم كان عندما خرج زيد بن علي بن الحسين ابن علي بن أبي طالب على هشام بن عبدالملك، فأراد أنصاره الطعن في أبي بكر فمنعهم، فتركوه وانصرفوا =

....

وغيرهم مما لا وجود له في أعصار السلف الصالح خاصهم وعامهم. وذكر أمثلة ذلك على الاستيفاء يطول، ولنذكر البعض ليتبين به المراد.

فمن ذلك: ما أحدثه المعتزلة من تقييد إرادة الله جل وعلا بالطاعة، وأن الكفر والمعاصي لم يردها الله ﷻ، وإنما العباد أوقعوا ما لم يرده الله جل وعز. ومعلوم أن هذه ضلالة لا مستند لها؛ وإنما الذي اشتهر في زمن السلف الصالح وتلقاه منهم الخلف، ولهج به الكبير والصغير، والذكر والأنثى، والحر والعبد، والحاضر والبادي، حتى صار كأنه معلوم من دين المسلمين ضرورة، يلهج به من عرف معناه ومن لم يعرف: وقوع الكائنات كلها بإرادة الله تعالى، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، حتى أن جهلة العصاة يعتذرون عن معاصيهم بإرادة الله تعالى منهم ذلك. ولو أراد الله بهم خيرًا لما عصوا.

ولحو هذا ما أنكره المعتزلة من جواز العفو عمن مات مُصرًّا على المعاصي[1]، وإنكار الشفاعة له، وإنكار الجنة والنار، ومثل هذا كثير في العقائد.

=عنه فقال لهم: رفضتموني؟! فبقي اسم الرافضة عليهم. وقيل: إنهم الرافضة لأنهم رفضوا الدين بالكلية فقد كفروا الصحابة، وأبطلوا الاجتهاد، واتهموا القرآن بالتحريف من قبل الصحابة بالنقصان والزيادة، وادعوا أن الشريعة كما هي بين أيدي المسلمين ليست هي ما أنزل الله، وأسقطوا التكاليف لذلك، وأباحوا المحرمات الشرعية وتوسعوا فيها. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٢٢٨، ٢٢٩).

(١) قال النووي في حديث: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة»: اعلم أن مذهب أهل السنة وما عليه أهل الحق من السلف والخلف: أن من مات موحدًا دخل الجنة قطعًا على كل حال، فإن كان سالمًا من المعاصي كالصغير والمجنون والذي اتصل جنونه بالبلوغ، والتائب توبة صحيحة من الشرك أو غيره من المعاصي إذا لم يحدث معصية بعد توبته، والموفق الذي لم يبتل بمعصية أصلاً فكل هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يدخلون النار أصلاً، لكنهم يردونها على الخلاف المعروف في الورود، وأما من كانت له معصية كبيرة ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى، فإن شاء عفا عنه وأدخله الجنة أو لا، وجعله كالقسم الأول، وإن شاء عذبه القدر الذي يريده سبحانه وتعالى ثم يدخله الجنة ولو عمل من المعاصي ما عمل، كما أنه لا يدخل الجنة أحد مات على الكفر، ولو عمل من أعمال البر ما عمل، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع من يعتد به من الأمة على هذه القاعدة وتواترت بذلك نصوص تحصل العلم القطعي، فإذا تقررت هذه القاعدة حمل عليها جميع ما ورد من أحاديث الباب وغيره. وقد جمع القاضي عياض رحمه الله كلامًا حسنًا، فقال: اختلف الناس فيمن عصى الله تعالى من أهل الشهادتين، فقالت المرجئة: لا تضره المعصية مع الإيمان، وقالت الخوارج: تضره ويكفر بها، وقالت المعتزلة: يخلد في النار إذا كانت معصية كبيرة ولا يوصف بأنه مؤمن ولا كافر، ولكن يوصف بأنه فاسق، وقالت الأشعرية: بل هو مؤمن، وإن لم يغفر له وعذب فلابد من إخراجه من النار وإدخاله الجنة. انظر النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٩٢-١٩٤).

....

ويدل قطعًا على هذا التأويل الذي ذكرنا إتيان عمر بن عبدالعزيز بمثل هذا جوابًا للسائل عن الأهواء، وكأنه قال له: عليك في الدين بما كان عليه السلف، وتلقاه منهم الخلف، ودع ما يناقض ذلك مما أحدثه المبتدعة.

بل نقول: هذه الألفاظ التي اغتر بها من مال إلى التقليد وحذر من النظر في التوحيد، هي في الحقيقة حجة عليه لا له؛ لأن علماء السنة رحمهم الله إنما ألّفوا في علم التوحيد ليبينوا للناس ما كان عليه السلف الصالح، وصار لشهرته ووضوحه قبل ظهور البدع دينًا لعجائزهم، وإمائهم، وأهل بدوهم، وصبيان كتابهم.

وزادوا بأن حصنوه بالبراهين العقلية التي تنتهي إلى الضرورة العقل بحيث يخرج من أنكرها عن إيوان العقلاء، وبالأدلة النقلية القطعية فيما تقبل فيه منهم.

فهم رحمهم الله جعلوا على حرز دين الإسلام أسوارًا لما قدمت جيوش المبتدعة التي لا تحصى كثرة تريد انقلاب ذلك الدين وإبداله بجهالات يهلك من اتبعها، ثم لما أتت المبتدعة بمعاول الشبهات لتهدم بها أسوار الأدلة وبسلالم الأوهام والتخيلات لتتجاوز بها إلى حرز الدين بالغت العلماء رحمهم الله في الاحتياط للدين ونظرت بعين الرحمة لجميع المسلمين، فأفسدت عليهم تلك الشبهات، وفسخت لهم تلك الأوهام والتخيلات بأجوبة قاطعة لا يجد العاقل عن الإذعان إليها سبيلاً، وأنفقوا رحمهم الله ، في جميع ذلك الذخائر التي حصلت لهم من الكتاب والسنة ، وأصحاب رسول الله ﷺ الذين هم القدوة لهذه الأمة [1] .

---

(١) قال النووي: قال الإمام أبو عبدالله المازري: اختلف الناس في تفضيل بعض الصحابة على بعض، فقالت طائفة: لا نفاضل بل نمسك عن ذلك، وقال الجمهور بالتفضيل، ثم اختلفوا فقال أهل السنة: أفضلهم أبو بكر الصديق، وقال الخطابية: عمر بن الخطاب، وقالت الراوندية: أفضلهم العباس. وقالت الشيعة: علي، واتفق أهل السنة على أن أفضلهم: أبو بكر، ثم عمر،، قال جمهورهم: ثم عثمان، ثم علي، وقال بعض أهل السنة من أهل الكوفة بتقديم علي على عثمان، والصحيح المشهور تقديم عثمان. قال القاضي عياض: وذهبت طائفة منهم ابن عبدالبر: إلى أن من توفي من الصحابة في حياة النبي ﷺ أفضل ممن بقي بعده، وهذا الإطلاق غير مرضٍ، ولا مقبول. واختلف العلماء في أن التفضيل المذكور قطعي أم لا؟ وهل هو في الظاهر والباطن أم في الظاهر خاصة؟ وممن قال بالقطع: أبو الحسن الأشعري، قال: وهم في الفضل على ترتيبهم في الإمامة. وممن قال بأنه اجتهادي ظني: أبو بكر الباقلاني، وذكر ابن الباقلاني اختلاف العلماء في أن التفضيل هل هو في الظاهر أم في الظاهر والباطن جميعًا؟ وأما الحروب التي جرت فكانت لكل طائفة شبهة اعتقدت تصويب أنفسها بسببها، وكلهم عدول رضي الله عنهم، ومتأولون في حروبهم وغيرها، ولم يخرج شيء من ذلك أحدًا منهم عن العدالة؛ لأنهم مجتهدون اختلفوا في مسائل من محل الاجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل من الدماء وغيرها، ولا يلزم من ذلك نقص =

....

ولهذا كان حرز الدين محفوظًا في عهد النبي ﷺ أن يتجاسر أحدهم يروم الاختلاس منه، وإنما تجاسر من تجاسر عند غيبته، لكن لم يمت ﷺ حتى ورث علماء أمته وأهل سنته من المعارف ما يدفعون به كل عدو يريد الاختلاس من دينهم:

أجل أمته في حرز ملته ... كالليث حل مع الأشبال في أجم

فحين قام الأعداء بعد موت النبي ﷺ لهدم حصن الدين أنفقوا في تحصينه أعظم تحصين تلك الذخائر التي ورثوها واستعملوا آلات عقولهم في وجوه إنفاقها، ولم تزل أرباح تلك الذخائر من زيادة المعارف تتوالى عليهم، وينفقونها عند الاحتياج إليها. فهذا حال علماء السنة الذين تكلموا في علم التوحيد وألّفوا فيه التآليف، جزاهم الله أفضل جزاء.

فبالله أيها المقلد الذي يستدل بما لا يحيط به علمًا: من كان يقف لرد أهل البدع حين خاضوا مع كثرتهم وعظم احتيالهم في شبهاتهم ولهم المنزلة في الدنيا، بحيث يتمكنون بها من سوق الناس إلى أغراضهم لولا ما نهض لهم رجال الله من العلماء الراسخين، وأي دين يبغى لعجوز أو صبي أو مقلد، لولا بركة أولئك العلماء ﵏، وأي جهاد يوازي جهاد هؤلاء العلماء، وأي رباط يماثل رباطهم وعكوفهم على استعمال العقول وتحبيسها مدة الحياة على الجولان فيما يحفظ دين المسلمين.

فمهما لاح لهم مختلس يريد شيئًا من الدين: قابلوه بشهاب من نيران البراهين فردوه خاسئًا لم ينقلب إلا بأعظم فضيحة.

وأين هذا الجهاد والرباط من جهاد السيوف ورباط الثغور الذي غايته حفظ نفس أو مال لابد في الدنيا من فراقهما. وهذا حفظ الدين لو ترك لهلك الناس في عذاب جهنم أبد الآبدين.

وقد روي: أن الأستاذ أبا إسحاق الإسفرائيني [1] ﵀ صعد في زمان هيجان المبتدعة إلى جبل

=أحد منهم. واعلم أن سبب تلك الحروب أن القضايا كانت مشتبهة فلشدة اشتباهها اختلف اجتهادهم. انظر النووي في شرح مسلم (١٥/ ١٢١)، ط. دار الكتب العلمية.

(١) أبو إسحاق الإسفرائيني الإمام العلامة الأوحد الأستاذ، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرائيني الأصولي الشافعي الملقب بـ: ركن الدين، أحد المجتهدين في عصره وصاحب التصانيف الباهرة، وتوفي بنيسابور في يوم عاشوراء سنة (٤١٨)، ومن تصانيفه: كتاب «جامع الحلي في أصول الدين»، و«الرد على الملحدين» في خمس مجلدات.

....

لبنان وهو متعبد لأولياء الله تعالى وخلوة لهم عن الناس، فوجدهم هناك يتعبدون، فقال لهم: يا أكلة الحشيش، هربتم إلى هذه المواضع تتعبدون وتركتم أمة محمد عليه الصلاة والسلام في أيدي المبتدعة. فقالوا له: أيها الأستاذ، لا قدرة لنا على مخالطة الخلق، وأنت الذي أقدرك الله على ذلك، فأنت أهله. فرجع رحمه الله واشتغل بالرد على المبتدعة وألّف كتاب «الجامع بين الجلي والخفي».

وروي: أن الأستاذ أبا بكر بن فورك [(١)] لما قرأ من العلم ما قرأ اعتزل عن الناس للعبادة، فسمع هاتفًا يقول له: الآن إذ صرت حجة من حجج الله على خلقه صرت تهرب من الناس. فرجع إلى التعليم.

فإن قلت: إذا كان مراد عمر بن عبدالعزيز [(٢)] ومن ذكر معه: ما تأولت عنهم، فما بال اللفظ عدل به عن صريح المراد، وذلك أن يقال في جواب السائل مثلاً: عليك بما كان عليه الصحابة والسلف الصالح، إلى أن قيل: عليك بدين العجائز، وعليكم بدين الصبي.. إلخ.

قلت: سبب ذلك والله أعلم: أن تلك المقالة صدرت منهم في زمن هيجان البدع ، ويدل على ذلك سؤال الرجل عمر بن عبدالعزيز عن الأهواء.

وكان الزمان إذ ذاك لم يخل عن بقية السلف الصالح المعتنين بالدين، وتعليم للأهل والولد، والأمة والعبد حتى غدا الجميع يعرفون ما يخصهم من دينهم أكمل معرفة، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [(٣)] [التحريم: ٦].

---

(١) أبو بكر بن فورك هو محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، شيخ المتكلمين، قال ابن خلكان: أبو بكر الأصولي الأديب النحوي الواعظ، درس بالعراق مدة ثم توجه إلى الري فسعت به المبتدعة – يعني الكرامية – فراسله أهل نيسابور فورد عليهم وبنوا له مدرسة ودارًا وظهرت بركته على المتفقهة، وكان شديد الرد على ابن كرام، ثم عاد إلى نيسابور فسم في الطريق فمات. انظر «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧/ ٢١٤).

(٢) عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبدشمس، أبو حفص، القرشي، الأموي، المدني، الدمشقي، من الخلفاء الراشدين، أمير المؤمنين، توفي في رجب سنة (١٠١)، وله (٤٠) سنة، انظر ترجمته في: تهذيب التهذيب (٧/ ٤٧٥)، تقريب التهذيب (٢/ ٥٩، ٦٠)، الكاشف (٢/ ٣١٧)، تاريخ البخاري الكبير (٦/ ١٧٤)، الجرح والتعديل (١/ ٦٦٣)، ثقات (٥/ ١٥١)، طبقات الحفاظ (٤٦)، الحلية (٥/ ٢٥٤)، تراجم الأحبار (٢/ ٥٣٦)، البداية والنهاية (٩/ ١٩٢)، طبقات ابن سعد (٥/ ٣٣٠، ٩/ ١٤٢)، الوافي بالوفيات (٢٢/ ٥٠٦)، سير الأعلام (٥/ ١٢٤)، شذرات الذهب (١/ ١١٩).

(٣) قال سفيان الثوري عن منصور عن رجل عن علي رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ يقول: أدبوهم وعلموهم، وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: ﴿قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ يقول: اعملوا بطاعة الله واتقوا معاصي الله وأمروا أهليكم بالذكر ينجيكم الله من النار. وقال مجاهد: ﴿قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ=

....

وليت أكابر علماء زماننا كانوا في معرفة السنن مثل إماء علماء السلف الصالح ونسائهم، أو صبيانهم، فلما هاجت البدع وخيف على من هو ضعيف النظر أن يخرج إلى شيء منها قيل له: عليك بدين العجائز والصبيان؛ لأنهم إنما اكتسبوه من تربية الصحابة والتابعين لهم والابتداع من قبلهم مأمون.

وأهل البدع لا يقصدونهم بالمخالطة، فأمن من التلوث بإنذار البدع على عقائدهم التي أتقنوها بما يحتاج إليه من البراهين على حسب ما أخذوه من السلف الصالح، وفهموه من الكتاب والسنة لسهولة ذلك عليهم؛ إذ هم عرب لم تستول على ألسنتهم العجمة ولا صعد على قلوبهم ران الجمود، ولا ظلمة الغباوة؛ فعقائدهم أسلم شيء وأحسنه، فلهذا أمر ضعيف النظر أن ينتمي إلى حرز دينهم المأمون لعدم المخالطة لأهل البدع، ولوقوف أئمة زمانهم المستغني في الأنظار -ولهم القوة العظمى في الذهن واللسان- رحمهم الله أمام حرز دينهم يدفعون عنهم كل مبتدع وضال، وتحملوا في ذلك رحمهم الله من مشاق النظر والإذاءة في النفس والمال ما يعظم الله به أجورهم [1].

=﴿وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ قال: اتقوا الله وأوصوا أهليكم بتقوى الله. وقال قتادة: تأمرهم بطاعة الله وتنهاهم عن معصية الله، وأن تقوم عليهم بأمر الله، وتأمرهم به وتساعدهم عليه، فإذا رأيت لله معصية قذعتهم عنها وزجرتهم عنها. وفي معنى هذه الآية الحديث الذي رواه أحمد وأبو داود والترمذي من حديث عبدالملك بن الربيع بن سبرة، عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «مروا الصبي بالصلاة إذا بلغ سبع سنين، فإذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها»، هذا لفظ أبي داود.

وقال الترمذي: هذا حديث حسن، وروى أبو داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن رسول الله ﷺ مثل ذلك.

قال الفقهاء: وهكذا في الصوم ليكون ذلك تمرينًا له على العبادة لكي يبلغ وهو مستمر على العبادة والطاعة ومجانبة المعاصي وترك المنكر، والله الموفق. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٣٩١).

(١) في معرض ثناء الله تعالى على رسوله وأصحابه، قال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾ [الفتح: ٢٩]. وقال ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: يخبر تعالى عن محمد ﷺ أنه رسوله حقًا بلا شك ولا ريب، فقال: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ وهذا مبتدأ وخبره وهو مشتمل على كل وصف جميل، ثم ثنى بالثناء على أصحابه رضي الله عنهم فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ كما قال =

....

ولو قيل لضعيف النظر الذي حيرته الأهواء: عليك بما عليه الصحابة، لكان حاله على جهالة إذ كل من أهل البدع يدّعي أن ما ينتحله هو مذهب الصحابة، فكان من الجزم والصواب ما أمر به علماء السلف من الانتماء إلى الحرز المأمون الذي وقف أبطال العلماء لمناضلة أعداء الدين أمامه، والضعيف إذا لم يدخل الحرز المأمون،، ووقف موقف الأبطال خيف عليه أن يهلكه العدو لضعفه.

ولهذا أيضًا قال الفخر في موطن الموت: لحرز الضعف ودعائه؛ لأنه موطن يتشتت فيه الفكر، لعظيم هوله، فيخشى إن أقبلت فيه وإردات الشبه أن يضعف العقل عن دفعها.

وأقل ما فيها تكدّر العقل بظلمتها، والزمان والفكر ضاقا في ذلك الموطن الهائل عن حمل ذلك، فدعا بصفاء المعرفة، وبالحفظ مما يكدِّرها ، كما هو شأن عجائز تلك الأزمنة وضعفتهم.

لأنهم عرفوا العقائد بما لا بد منه من أدلتها. ولم يبحثوا عن الزائد ولا انتصبوا لمنظارة أهل البدع فصفت عقائدهم حتى ماتوا على ذلك. هذا هو مراده والله أعلم.

وأما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي فهو دعاء بسلب المعرفة والعياذ بالله، والانتقال إلى ما هو أدنى، وفي إيمان صاحبه الخلاف ما علم والدعاء بمثله لا يرضاه عاقل.

ولو سلمنا أنه أراد العجائز المقلدات لوجب أن يحمل دعاؤه على لازم اعتقادهن، وهو عدم خطور الشبهات بالبال مضمومًا إلى كمال معرفته هو، لتكون إذ ذاك صافية عن كل مكدّر.

وقد يحتمل أن يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الولوع بحفظ أراء الفلاسفة، وأصحاب الأهواء وتكثير الشبه لهم، وتقوية إيرادها مع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تأليفه، ولقد استرقوه في بعض العقائد، فخرج إلى قريب من شنيع أهوائهم.

=ﷻ: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ وهذه صفة المؤمنين أن يكون أحدهم شديدًا عنيفًا على الكفار، رحيمًا برًّا بالأخيار، غضوبًا عبوسًا في وجه الكافر، ضحوكًا بشوشًا في وجه أخيه المؤمن، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً﴾.

ثم قال ابن كثير: وقال مالك ؓ: بلغني أن النصاري كانوا إذا رأوا الصحابة ﵃ الذين فتحوا الشام يقولون: والله لهؤلاء خير من الحواريين فيما بلغنا. وصدقوا في ذلك، فإن هذه الأمة معظمة في الكتب المتقدمة وأعظمها وأفضلها أصحاب رسول الله ﷺ، ومن هذه الآية انتزع الإمام مالك رحمة الله عليه في رواية عنه بتكفير الروافض الذين يبغضون الصحابة ﵃. قال: لأنهم يغيظونهم، ومن غاظ الصحابة ﵃ فهو كافر لهذه الآية، ووافقه طائفة من العلماء ﵃ على ذلك. مختصرًا من تفسير ابن كثير (٤/ ٢٠٣-٢٠٥).

....

ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تأليفه.

قال الشيخ أبو عبدالله محمد بن محمد بن أحمد المقرئ التلمساني: من تحقق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير الشبهة أشد منه في الانفصال عنها، وفي هذا ما لا يخفى.

أنشدني شيخي أبو عبدالله الأيلي قال: أنشدني عبدالله بن إبراهيم الزموري، وقال: أنشدني تقي الدين ابن تيمية لنفسه شعرًا:

مُحصّل في أصول الدين حاصلـه ... من بعد تحصيله علـم بلا ديـــن

أصل الضلالة في الإفك المبين فما ... فـيه فأكـــثره وحـــي الشياطـين

قال: وكان بيده قضيب فقال: لو أدركت فخر الدين لضربته بقضيبي هذا على رأسه، انتهى.

قلت: فلعل الفخر [١] رحمه الله حضر له عند الموت من الشبه التي عسر عليه الانفصال عنها ما حمله الخوف منه أن تمنى أن يكون في درجة الاعتقاد التقليدي؛ لأن رأيه فيه أنه كاف.

وقد روي أنه أنشد عند الموت [٢]:

نهاية إقدام العقـــول عقــــال ... وأكثر سعي العالمين ضــــلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنـا ... وحاصل دنيانا أذى ووبـــــال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنـا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالـــوا

وكم من رجال قد رأينا ودولـــة ... فبادوا جميعًا مسرعين وزالـــوا

وكم من جبال قد علت شرفاتها ... رجال فماتوا والجبال جبــــال

فعلى هذا الاحتمال يكون الفخر تمنى لعظيم الخوف الدخول في حرز المقتدين حقيقة أو على معنى التلهف والندم على ما فات.

---

(١) قال الذهبي في «سير أعلام النبلاء» (٢١/ ٥٠٠): انتشرت تواليفه في البلاد شرقًا وغربًا، وكان يتوقد ذكاءً وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر، ومات بهراة سنة (٦٠٦).

(٢) قال الذهبي أيضًا في السير: وقد اعترف في آخر عمره حيث يقول: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، واقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي.

....

ويحتمل أن يكون مع هذا أراد بالعجائز العجائز المقتصرات على القدر الضروري في تصحيح العقائد إذ هو حال عجائز ذلك الزمان، وما قبله من الأزمنة الفاضلة، كما قدمنا.

وبهذا نعرف أن الحرز في زمننا ليس بمأمون إذ لا إتقان فيه للعقائد، ولو بالتقليد فلا مدخل له في ذلك الأمر بعدم الاعتناء بتعليم العقائد والدين لاسيما النساء والصبيان [(١)] .

أما الإماء والعبيد [(٢)] في زماننا فلا يقصدون بتعليم أصلاً، وكأنهم عند ملاكهم حيوان بهيمي لا تكليف عليهم. ولهذا نجد الجهل بكثير من العقائد في كثير ممن يتعاطى العلم من أهل زماننا. فكيف بالعامة، فكيف بالنساء [(٣)] والصبيان فكيف بالإماء والعبيد.

أما أهل البادية ومن بَعُد عن سماع مطْلق العلم فلا تسأل عن حالهم. وتجد أذهان أكثر أهل هذا الزمان جامدة صعبة الانقياد للفهم، مائلة أبدًا لما لا يعني، إن نُصِحت لم تُقبل، وإن عُلّمت لم تتعلم، وإن فُهِّمت لم تفهم، وإن فهمت تفلّت منها فهمها عن قرب. وإن بقي شيء منه بطرته وجعلته سُلّمًا للدنيا ولصحبة الظلمة والتقرب إليهم، إلا من عصمه الله بفضله، وما أندر وجوده اليوم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وبالجملة: فهذا الزمان هو الذي هوّل أمره في الأحاديث[(٤)]، وحذر منه السلف الصالح ،

---

(١) روى الترمذي (٤٠٧)، في الصلاة، باب ما جاء متى يؤمر الصبي بالصلاة، عن سبرة قال: قال رسول الله ﷺ: «علموا الصبي الصلاة ابن سبع سنين، واضربوه عليها ابن عشر». قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وعليه العمل عند بعض أهل العلم، وبه يقول أحمد وإسحاق، وقالا: ما ترك الغلام بعد العشر من الصلاة فإنه يعيد.

(٢) روى مسلم في صحيحه (٧٤-٣٠٠٧)، كتاب الزهد، ١٨ – باب حديث جابر الطويل وقصة أبي اليسر، وفيه في معاملة العبيد عن رسول الله ﷺ قال: «أطعموهم مما تأكلون وألبسوهم مما تلبسون».

(٣) انظر إلى فقه النساء في عهد النبي ﷺ ومن بعده وما وصلن إليه من الفقه، فمثلاً السيدة الطاهرة الصديقة بنت الصديق أم المؤمنين عائشة ﵂، قال الذهبي في تاريخ الإسلام: فقيهة نساء الأمة. قال مسروق: رأيت مشيخة الصحابة يسألونها عن الفرائض. وقال أبو بردة بن أبي موسى عن أبيه قال: ما أشكل علينا أصحاب محمد ﷺ حديث قط فسألنا عنه عائشة إلا وجدنا عندها منه علمًا. وقال عطاء بن أبي رباح: كانت عائشة أفقه الناس، وأحسن الناس رأيًا في العامة، وقال الزهري: لو جمع علم عائشة إلى علم جميع النساء لكان علم عائشة أفضل. وقال النبي ﷺ: «يا أم سلمة لا تؤذيني في عائشة؛ والله ما نزل عليّ الوحي وأنا في لحاف امرأة منكن غيرها»، ولها حظ وافر من الفصاحة والبلاغة مع ما لها من المناقب ﵂. انظر «تاريخ الإسلام»، وفيات (٥١-٦٠).

(٤) روى الترمذي في صحيحه (٢٢٦٠)، كتاب الفتن، باب (٧٣)، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «يأتي على الناس زمان الصابر فيهم على دينه كالقابض على الجمر».

....

وخافوا أن يدركوه على غزارة علمهم وقوة دينهم، وها نحن قد أدركناه مع شدّة ضعفنا علمًا ودينًا، والله المستعان.

وأما الأول وهو قوله: مات أبو بكر [(١)] وعمر رضي الله عنهما، ولم يعرفا الجوهر والعرض، وكذلك سائر الصحابة رضوان الله عليهم.

فأنا أعجب أن يذكر مثل هذا دليلاً على التقليد [(٢)] من له أدنى تمييز.

فأي مدخل للألفاظ المصطلح عليها في شيء من أدلة العقائد حتى يلزم من الجهل بشيء منها الجهل بشيء من الأدلة.

وما أشبه هذا بقول من يقول: إن الصحابة رضوان الله عليهم كانت تجهل المقصود من علم العربية؛ لأنهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل، ولا المفعول، ولا الحال، ولا التمييز المصطلح عليها عند علماء العربية، أو كانوا يجهلون المقصود من فن البلاغة، لأنهم كانوا يجهلون ألفاظًا فيها أحدثها من بعدهم اصطلاحًا، وهل هذه الأقوال تصدر من عاقل.

---

(١) في فضائل الصديق وعلمه روى مالك في الموطأ بسنده عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ جلس على المنبر فقال: «إن عبدًا خيره الله بين أن يؤتيه من زهرة الدنيا ما شاء وبين ما عنده فاختار ما عنده»، فقال أبو بكر: فديناك يا رسول الله بآبائنا وأمهاتنا، قال: فعجبنا، فقال الناس: انظروا إلى هذا الشيخ يخبر رسول الله ﷺ عن عبد خيره الله، وهو يقول: فديناك بآبائنا وأمهاتنا، قال: فكان رسول الله ﷺ هو المخير، وكان أبو بكر أعلمنا به. انظر «تاريخ الإسلام»، ترجمة الصديق رضي الله عنه.

(٢) قال الشوكاني في معرض حديثه عن المقلدين: ثم أخبرنا هل وجد في أيام الصحابة والتابعين مقلد لأحدهم أو لجماعة منهم، بل لم تحدث بدعة التقليد إلا في القرن الرابع، ولم يبق إذ ذاك صحابي ولا تابعي، ثم هذا الذي قلدته قد خالفه غيره من أهل العلم، وقال بخلاف ما يقول، فأخبرنا بم عرفت أن صاحبك المحق دون المخالف له؟ فإنك تقر على نفسك بأنك لا تعرف ما هو الحق إلا من المحق من أهل العلم، وغيرك من المقلدين يعتقد مثل اعتقادك فيمن قلده، فمن المحق منكما؟ ومن المصيب للحق من إماميكما؟ إن قلتما لا ندري فما بالكما تقيمان أنفسكما مقام المستدلين بحجج الله وأنتما لا تعرفانها ولا تعقلانها بإقراركما على أنفسكما؟

وإن قلتما: قد عقلتما الحجة على جواز التقليد فقد فتح الله لكما خوخة من هذه العماية ويسر لكما طريقًا إلى الرشاد، فأقبلا إلينا نعرفكما ما أنتما عليه من التمسك بالتقليد في دين الله والعمل بالرأي الفائل (أي الضعيف) المخالف للأدلة الشرعية، فإنه إن صح لكما ما زعمتماه لا تخالفان أن الكتاب والسنة مؤثران على ذلك الرأي الذي قلدتما غيركما فيه فحينئذ قد نجح الدواء وقرب البرء من ذلك المرض الذي أصابكما. انظر «قطر الولي» (صـ١٤٣).

....

وإنما يصح له الاستدلال لو ثبت له أن الصحابة رضوان الله عليهم ماتوا ولم يعرفوا الله سبحانه إلا بمجرد التقليد، وأعرضوا عن النظر الذي حضَّ الله تعالى عليه في آي[1] من كتابه، وأن أدلة العقائد التي لا تحصى كثيرة في القرآن، وإن كانت تمر عليهم ولا يفهمون وجه دلالتها.

وصحة هذا عنهم مما يأباه كل مؤمن.

وما أحوج من تعرض بمثل هذه النقيصة في عُليّ مناصبهم التي لا تلحق لعظيم الأدب .

ولقد نقطع أن أكابر علماء زماننا لم يحصل لهم من العلم بالدين وسننه ما حصل لأدنى أمَة من إماء الصحابة رضي الله عنهم، ولا صبيّ[2] مميز من صبيانهم، وكذلك التابعون، وتابعوهم بإحسان.

ولقد أدرك عليٌّ رضي الله عنه زمن المبتدعة وأفحمهم بما لم يقدروا أن يجدوا معه جوابًا.

وحكي عنه رضي الله عنه أنه قال: لو أذن لي رسول الله ﷺ أن أضع على الفاتحة وقر سبعين بعيرًا لفعلت. وقال ﷺ: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»[3].

وقد نقل عنه رضي الله عنه في كل علم العجب العجاب، حتى افتتنت به طوائف من المبتدعة، وادعى بعضهم فيه ما ادعته النصارى في عيسى عليه السلام[4].

ومن عجيب أمره رضي الله عنه: أن معضلات المسائل التي لا يتوصل إلى جوابها إلا بالأنظار الرقيقة

---

(١) (جمع آية، وتجمع أيضًا: آيات). وجدنا هذا الكلام بالهامش.

(٢) روى البخاري في صحيحه (١/ ٤٨)، ومسلم في فضائل الصحابة [١٣٨-(٢٤٧٧)] كتاب فضائل الصحابة، ٣٠- باب فضائل عبدالله بن عباس رضي الله عنهما، عن ابن عباس قال: إن النبي ﷺ أتى الخلاء، فوضعت له وضوءًا، فلما خرج قال: «من وضع هذا؟»، في رواية زهير: «قالوا»، وفي رواية أبي بكر: قلت: ابن عباس، قال: «اللهم فقهه».

(٣) أخرجه: الحاكم في المستدرك (٣/ ١٢٦)، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٦/ ٢٤٤)، والسيوطي في الأسرار المرفوعة (١١٨)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٩/ ١١٤)، والقرطبي في تفسيره (٩/ ٣٣٦)، والذهبي في ميزان الاعتدال (٤٢٩، ١٥٢٥)، وابن الجوزي في الموضوعات (١/ ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢)، والطبراني في المعجم الكبير (١١/ ٦٦)، وابن كثير في البداية والنهاية (٧/ ٣٥٩).

(٤) قال الذهبي في «تاريخ الإسلام»: قال خارجة بن مصعب، عن سلام بن أبي القاسم، عن عثمان بن أبي عثمان قال: جاء أناس إلى علي فقالوا: أنت هو، قال: من أنا؟ قالوا: أنت هو، قال: ويلكم من أنا؟ قالوا: أنت ربنا. قال: ارجعوا فأبوا، فضرب أعناقهم ثم خدّ لهم في الأرض. ثم قال: يا قنبر ائتني بحزم الحطب، فحرقهم بالنار، وقال:

لما رأيت الأمر أمرًا منكرًا ... أوقدت ناري ودعوت قنبرا

انظر «تاريخ الإسلام» للذهبي وفيات سنة (٤٠).

....

في السنين المتطاولة إذا سُئل هو عنها أجاب عنها بديهة من غير تأمل ولا تعظيم لشأنها كأنها عنده سؤال عن العلوم الضرورية، ككون الاثنين أكثر من الواحد(١).

وقضاياه في ذلك مشهورة مسطورة في الكتب(٢)، وتأمل جوابه ﷺ على المنبر في الفريضة المنبرية وهي: زوجة وأبوان وابنتان، وقوله على البديهة بلا تأمل ولا تأخر في ذلك الموقف الصعب العظيم: صار ثمنها تسعًا، ثم اعرض على عقول أكثر الناس ذلك وانظر أين هم من ذلك(٣).

---

(١) قال عمرو بن مرة، عن أبي البختري، عن علي ﷺ قال: بعثني النبي ﷺ إلى اليمن وأنا حديث السن، ليس لي علم بالقضاء، فضرب صدري وقال: «اذهب فإن الله سيهدي قلبك ويثبت لسانك»، قال: فما شككت في قضاء بين اثنين بعد. وعن سليمان الأحمسي عن أبيه قال: قال علي ﷺ: والله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيما نزلت وأين نزلت، وعلى من نزلت، وإن ربي وهب لي قلبًا عقولاً ولسانًا ناطقًا. «تاريخ الإسلام» وفيات سنة (٤٠).

(٢) قال ابن عباس: قال عمر: علي أقضانا، وأُبيّ أقرؤنا. وقال ابن مسعود: كنا نتحدث أن أقضى أهل المدينة علي. وقال ابن المسيب، عن عمر قال: أعوذ بالله من معضلة ليس لها أبو حسن. وقال ابن عباس: إذا حدثنا ثقة بفتيا عن علي لم نتجاوزها. وقال سفيان عن كليب عن جسرة قالت: ذكر عند عائشة صوم عاشوراء، فقالت: من يأمرك بصومه؟ قالوا: علي، قالت: أما إنه أعلم من بقي بالسنة. «تاريخ الإسلام»، وفيات سنة (٤٠).

(٣) قال الزمخشري في مختصر كتاب «الموافقة»: أُتي عمر بامرأة مجنونة حبلى قد زنت، فأراد أن يرجمها، فقال له علي: يا أمير المؤمنين، أما سمعت ما قال رسول الله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث: عن المجنون حتى يبرأ، وعن الغلام حتى يدرك، وعن النائم حتى يستيقظ»، فخلى عنها. وأُتي عمر بامرأة حامل فسألها عمر فاعترفت بالفجور، فأمر بها عمر ترجم فلقيها علي، فقال: ما بال هذه؟ فقالوا: أمر بها أمير المؤمنين أن ترجم، فردها علي، فقال: أأمرت بها أن ترجم؟ قال: نعم، اعترفت عندي بالفجور. قال: هذا سلطانك عليها، فما سلطانك على ما في بطنها؟ قال علي: فلعلك انتهرتها أو أخفتها، قال: قد كان ذاك، قال: أوما سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا حد على معترف بعد بلاء، إنه من قيدت أو حبست، أو تهددت، فلا إقرار له»، فخلى عمر سبيلها، ثم قال: عجزت النساء أن تلد مثل علي بن أبي طالب، لولا علي لهلك عمر. وأُتي عمر بامرأة جهدها العطش، فمرت على راع فاستسقته، فأبى أن يسقيها حتى تمكنه من نفسها ففعلت، فشاور الناس في رجمها، فقال له علي: هذه مضطرة، أرى أن تخلي سبيلها، ففعل. وأُتي عمر بامرأة أنكحت في عدتها، ففرق بينهما، وجعل صداقها في بيت المال، وقال: لا أجيز مهرًا أرد نكاحه، وقال: لا تجتمعان أبدًا، فبلغ ذلك عليًا، فقال: وإن كانوا جهلوا السنة، لها المهر بما استحل من فرجها، ويفرق بينهما، فإن انقضت عدتها فهو خاطب من الخطاب، فخطب عمر الناس فقال: ردوا الجهالات نكاحه، وقال: لا تجتمعان أبدًا، فبلغ ذلك عليًا، فقال: وإن كانوا جهلوا السنة، لها المهر بما استحل من فرجها، ويفرق بينهما، فإن انقضت عدتها فهو خاطب من الخطاب، فخطب عمر الناس فقال: ردوا الجهالات إلى السنة، ورجع عمر إلى قول علي. سأل عمر الناس: كم يتزوج المملوك؟ وقال لعلي: إياك أعني يا صاحب المعافري - رداء مما كان عليه- فقال: ثنتين. وعن ابن عباس قال: كنا في جنازة فقال علي لزوج أم الغلام: أمسك عن امرأتك، فقال له عمر: ولمَ يمسك عن امرأته، اخرج مما جئت به، قال: نعم يا أمير المؤمنين، يريد أن يستبرئ رحمها لا يلقي فيه شيئًا فيستوجب به الميراث من أخيه، ولا ميراث له. فقال عمر: أعوذ بالله من معضلة لا عليَّ لها. انظر «مختصر كتاب الموافقة بين أهل البيت والصحابة» صـ ١٥٠ - ١٥٤، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

....

وكذلك فتواه في رجلين لأحدهم ثلاثة أرغفة وللآخر خمسة هجم عليهما ثالث فقدما له ما معهما فاستوعبوا ثلاثتهم ذلك أكلاً، فلما قام عنهما أجازهما بثمانية دراهم. فقال صاحب الثلاثة: هي بيننا نصفين. وقال الآخر: بل هي على عدد أرغفة كل واحد. فحلف صاحب الثلاثة الأول أن لا يأخذ إلا ما أعطاه صميم الحق، فترافعا إلى علي ﷺ، فقال: خذ ما أعطاك. فقال: إن كان بصميم الحق. فقال على بديهة: إذن ليس لك إلا درهم واحد. فقال: كيف؟ فقال: أكلتم ثلاثتكم ثمانية أرغفة، وقدر ما أكل كل واحد مجهول، فتحملون على السواء، وثمانية على ثلاثتكم تباينها، فتضرب فيها فتصير أربعة وعشرين، تضرب أرغفة كل واحد منكما فيما ضربت فيه الثمانية المجموع، فلك ثلاثة فتضرب فيها الثلاثة التي ضربت فيها الثمانية، فذلك تسعة، أكلت منها ثمانية بقي لك واحد، ولصاحبك خمسة تضرب في الثلاثة فذلك خمسة عشر أكل منها ثمانية بقيت منها سبعة، (فقد أكل) [١] لك الوارد جزءًا ولصاحبك سبعة، وإنما وهبكما لذلك، فاقتسما ما منحكما على قدر ما منحتماه.

وقد روي أيضًا : أنه جاءته امرأة تشكو إليه، قالت: مات أخي وخلَّف ستمائة درهم ولم يعطوني إلا درهمًا واحدًا؟!

فقال لها ﷺ على الفور: لعل أخاك خلَّف من الورثة كذا وكذا. وفي رواية قال لها: لعل أخاك خلَّف سواك زوجة وأمًّا وابنتين واثني عشر أخًا؟ فقالت: نعم، فقال: ذلك حقك ولم يظلموك.

وأمثال هذا مما روي عنه خارجٌ عن الحصر، فانظر هذا الإدراك القدسي الفائق التي صارت العلوم النظرية الصعبة ضرورية عنده [٢] .

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) استعدى رجل على عليّ، وكان علي جالسًا في مجلس عمر، فالتفت عمر إلى علي، فقال له: يا أبا الحسن، قم فاجلس مع خصمك، فقام علي فجلس مع خصمه، فتناظر وانصرف الرجل ورجع علي إلى مجلسه، فتبين عمر التغير في وجهه، فقال: يا أبا الحسن، ما لي أراك متغيرًا، أكرهت ما كان؟ قال: نعم، يا أمير المؤمنين، قال: ولم ذاك؟ قال: لأنك كنيتني بحضرة خصمي؛ أفَلا قلت لي: قم يا عليّ فاجلس مع خصمك، فأخذ عمر برأس علي فقبَّل بين عينيه، ثم قال: بأبي أنتم، بكم هدانا الله، وبكم أخرجنا من الظلمات إلى النور. وخطبهم عمر فقال: لو صرفناكم عما تعرفون إلى ما تنكرون ما كنتم صانعين، فارموا، قال ذلك ثلاثًا. فقام علي فقال: يا أمير المؤمنين، إذن كنا نستتيبك، فإن تبت قبلناك، قال: فإن لم؟ قال: إذن نضرب الذي عيَّناك بها. فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من إذا اعوججنا أقام أودنا. وقال عمر لعلي: عِظني يا أبا الحسن، قال: لا تجعل يقينك شكًّا=

....

فكيف يكون إدراكه لما كثرت الشواهد عليه وامتلأ القرآن والحديث بأدلته، وبه أولع، وعليه رُبّي من لدن أثفاره [١]، وذلك معرفة المولى جل وعز.

ثم هو مع هذا كله يقول في عمر رضي الله عنه لما مات: مات أعرفنا بالله.

وقال سعيد بن المسيب رحمه الله: ما رأيت أعرف من عمر.

وفي «الصحيح»: أنه ﷺ رأى أنه شرب لبنًا حتى كان الري يخرج من أظفاره، وأعطى فضله ذلك اللبن عمر، فأوّل ﷺ تلك الرؤيا بالعلم [٢].

وكان عمر رضي الله عنه مكاشفًا لا يقدِّر بذهنه شيئًا إلا كان كذلك، فإذا كان يرتسم في مرآة ذهنه الصافية ما لا دليل عليه ولا أمارة، فكيف يكون ذهنه بمعرفة من الكائنات كلها مطبقة على واضح الدلالة عليه جل وعلا.

وانظر قوله رضي الله عنه لما أخبره النبي ﷺ بفتنة القبر وسؤال الملكين وصفتهما، فقال: أيكون معي عقلي؟ فقال: نعم، فقال: إذن أكفيكهما. فقال رسول الله ﷺ: «إن عمر لموقن».

فانظر إلى وثوقه بالله رضي الله عنه بنظر عقله[٣] وعدم اكتراثه بمناظرة من علمه مرتقى عن علم

=ولا علمك جهلاً، ولا ظنك حقًا، واعلم أن ليس لك من الدنيا إلا ما أعطيت فأمضيت، وقسمت فسويت، ولبست فأبليت. قال: صدقت يا أبا الحسن. انظر المرجع السابق (صـ١٥٥-١٥٧)، ط.دار الكتب العلمية.

(١) ثفر الدابة: ساقها من خلفها ويقصد، والثفر: سير في مؤخرة السرج يشد على عجز الدابة تحت ذنبها، وجمعها: أثفار، ويقصد أنه تربى وشد عليه.

(٢) الحديث أخرجه: البخاري في صحيحه (٣٦٨١)، كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ٦- باب مناقب عمر بن الخطاب بن حفص القرشي العدوي رضي الله عنه، ومسلم في صحيحه [١٦-(٢٣٩١)] كتاب فضائل الصحابة ، ٢- باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه. وقال النووي: أما تفسير اللبن بالعلم فلاشتراكهما في كثرة النفع، وفي أنهما سبب الصلاح، فاللبن غذاء الأطفال وسبب صلاحهم وقوت للأبدان بعد ذلك، والعلم سبب لصلاح الآخرة والدنيا. النووي في «شرح مسلم» (١٥/ ١٣٠)، ط. دار الكتب العلمية.

(٣) في ذكر عمر وفضله: ما روي عن علي بن أبي طالب لما سمع أن الشيعة يذكرون أبا بكر وعمر وينتقصونهما فصعد المنبر وذكر ما كان من أمر أبي بكر وفضله، ثم قال عن عمر: ثم ولي من بعده عمر بن الخطاب، واستأمر في ذلك الناس، فمنهم من رضي، ومنهم من كره، وكنت ممن رضي، فوالله ما فارق عمر الدنيا حتى رضي من كان له كارهًا، فأقام الأمر على منهاج النبي ﷺ وصاحبه، يتبع أثرهما كما يتبع الفطيم أثر أمه، فكان والله خير من بقي رءوفًا رحيمًا، وناصرًا للمظلوم على الظالم، ثم ضرب الله بالحق على لسانه حتى رأينا أن ملكًا ينطق على لسانه، وأعان الله بإسلامه الإسلام ، وجعل هجرته للدين قوامًا، وقذف في قلوب المؤمنين الحب له، وفي قلوب المنافقين الرهبة منه، شبهه رسول الله بجبرائيل، فظًا غليظًا على الأعداء، وبنوح حنقًا مغتاظًا، إلى آخر كلامه رضي الله عنه. انظر «مختصر كتاب الموافقة بين أهل البيت والصحابة» (صـ١٢٦) من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

....

اليقين، وهم الملائكة، ولم يخف أن يشغل فكره هول منظرهما ولا فظاعة القبر الذي هو أول منزل من منازل الآخرة. وهل تصدر هذه المقالة إلا ممن مزجت معرفة الله بلحمه ودمه حتى تلاشى عنده كل ما سواه ولم يخف غيره.

وانظر قول النبي ﷺ: «إن عمر لموقن»، وهو الصادق المصدوق وما ينطق عن الهوى. وقال عليه الصلاة والسلام في عثمان رضي الله عنه: «إنه لتستحيي منه ملائكة السماء»[(١)].

وروي أنه لم يكن يرفع رأسه إلى السماء حياءً من الله.

وذلك ثمرة المراقبة التي هي ثمرة كمال المعرفة ورسوخ اليقين حتى كأنه معاينة.

وقال ﷺ في أبي بكر: «لو كشف الغطاء عن أبي بكر ما ازداد يقينًا».

وقال ﷺ: «ما فضلكم أبو بكر بكثير صلاة ولا صوم، وإنما فضلكم بشيء وقر في قلبه»[(٢)].

وروي أن النبي ﷺ سأل جبريل عن فضائل عمر فقال: «لو لبثت فيكم ما لبث نوح في قومه ألف سنة إلا خمسين عامًا ما وفيت بفضائل عمر، وإنه لحسنة من حسنات أبي بكر»، وما عسى أن أعد من محاسن الصحابة ومآثرهم، ويكفي في رسوخ علومهم ومعارفهم وقوة إيمانهم وقدرهم قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ [الفتح: ٢٦].

فانظر هذه الشهادة العظمى في حقهم الصادرة من مالك الملوك، العالم بخفيات الضمائر، ويكفي في إمامتهم لجميع الخلق ولا يكون كذلك إلا من بلغ الرتبة العليا في الاجتهاد.

وقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[(٣)].

---

(١) أخرجه: مسلم في صحيحه [٢٦-(٢٤٠١)]، كتاب فضائل الصحابة، ٣- باب من فضائل عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقال النووي: فيه فضيلة ظاهرة لعثمان وجلالته عند الملائكة، وأن الحياء صفة جميلة من صفات الملائكة. النووي في «شرح مسلم» (١٥/ ١٣٨)، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (١/ ٣٢٤)، والسيوطي في الأسرار المرفوعة (٣٠٨)، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار (١/ ٢٤)، وذكره الألباني في السلسلة الضعيفة (٩٦٢).

(٣) أخرجه: الذهبي في ميزان الاعتدال (١٥١١، ٢٢٩٩)، والعجلوني في كشف الخفا (١/ ١٤٧)، وابن حجر في لسان الميزان (٢/ ٤٨٨، ٥٩٤)، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٢/ ٢٢٣)، وابن حجر في تلخيص الحبير (٤/ ١٩٠).

وقال الشوكاني: وقد احتج بعض مقصري المقلدة لجواز التقليد بحديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وهذا الحديث لم يصح عن رسول الله ﷺ كما هو معلوم عند أهل هذا الشأن، فقد اتفقوا على أنه غير ثابت، ولو سلمنا ثبوته تنزلاً فمعناه ظاهر واضح وهو الاقتداء بالصحابة في العمل بالشريعة التي تلقوها =

....

وقد كانوا ﷺ متعرضين لدعاء جميع الخلق إلى الله وإقامة الحجة لله تعالى عليهم، وإليهم المرجع في أزمنتهم في المسائل المعضلة، وجميع الحوادث النازلة.

وقد أساء الفخر الرازي في حقهم، وهي خلسة اختلسها الشيطان منه فقال: «الصحيح عندنا: أن المقلد من أهل النجاة، ولا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين، إذ يعلم بالضرورة أن أكثرهم لم يكن عالمًا بهذه الأدلة»(١).

فانظر هذه المقالة ما أشنعها! وله زلات في العقائد معروفة نبه عليها ابن التلمساني وغيره، وكأن مقالته هذه مقالة من توهم أن العقائد إنما تعرف بالتمشدق باصطلاحات أحدثها المتأخرون، وصور تركيبات الأدلة على نهج أصول المنطق لم يفتن بها المتقدمون، لأن المقصود إنما هو معرفة الحق بما يستلزمه قطعًا، فكما حصل بلفظ أو بغير لفظ بتركيب مخصوص أو غيره، حصل المقصود، ولا حاجة إلى زيادة، والنفوس الزكية القدسية غنية في أنظارها عن تلك القوانين المصطلح عليها كلها، بل عقل من استنبطها بالنسبة إلى تلك النفوس كنقطة من بحار الدنيا كلها.

ولقد سمعت بعض أجوبة علي ﷺ على البديهية فيما سبق، وإنما أحدث المتأخرون من الاصطلاح ما أحدثوا لتحقق المعرفة عليهم في التعلم والتعليم، لا لأن معرفة الحق موقوفة عليها.

=عن رسول الله ﷺ وأخذوها عنه، فمن اقتدى بواحد منهم فيما يرويه منها عن النبي ﷺ فقد اهتدى ورشد، ودخل إلى الشريعة من الباب الذي يدخل إليها منه، وليس المراد الاقتداء به في رأيه، فإنهم ﷺ لا رأي لهم يخالف ما بلغهم من الشريعة قط. انظر «قطر الولي على حديث الولي» (صـ١٥٠-١٥١)، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

(١) كان مدار الأحكام في حياة رسول الله ﷺ على الوحي متلوًا كان أو غير متلو، وما توفي رسول الله ﷺ حتى أتم الله دينه كما أخبر بذلك في كتابه العزيز: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ وابتدأ زمن الاجتهاد من وفاة رسول الله ﷺ، وامتد إلى حدود الثلاثمائة، وهذا هو عهد الخلفاء الراشدين، وعهد الدولة الأموية وسطر من الدولة العباسية، وكان مرجع هذه الأحكام في ذلك العهد بعد الكتاب والسنة: آراء الصحابة وأقوالهم، وكان الصحابة يتشاورون فيما بينهم في المسائل، وكان المفتون منهم نحو مائة وثلاثين نفرًا، منهم المكثرون كعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وعائشة، وعبدالله ابن عمر، وعبدالله بن عباس. ومنهم المتوسطون، كأبي بكر الصديق، وعثمان بن عفان، وأنس بن مالك، وأبي هريرة. ومنهم المقلون، كأبي الدرداء، وأبي سلمة، وأبي عبيدة. قال الليث عن مجاهد: العلماء هم أصحاب محمد ﷺ. وقال سعيد عن قتادة في قوله تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ: ٦]. قال: هم أصحاب محمد ﷺ، انظر «جامع البيان» للطبري (٢٢/ ٦٢).

....

وإلى هذا المعنى أشار أبو بكر بن فورك بقوله: «لو لم يدخل الجنة إلا من عرف الجوهر والعرض لبقيت خالية».

ونحن نقول بموجبه، ونقول مع ذلك: لا يدخل الجنة إلا من عرف الله تعالى، ولم يقلد في ذلك، عرف الجوهر والعرض أو لم يعرفهما، فليس في قول أبي بكر بن فورك ما يدل على صحة التقليد، ولا في عدم اطلاع الصحابة على اصطلاحات أحدثها المتأخرون، ما يدل على أنهم كانوا مقلدين، ومن ظن بالصحابة رضوان الله عليهم أنهم كانوا في إيمانهم مقلدين فقد أعظم عليهم الفرية وجهل قدرهم [١].

وقد كان سائر الكفرة من الأعجام يذبون عن دينهم ودين آبائهم بالسيف وغيره، ويرضون بالموت وسبي النساء والذرية دونه، فما رجعوا إلا بعد ظهور الحق، وقيام علم على الصدق، فكيف بالعرب المعروفين بأعظم حمية لدينهم.

وقد دعا النبي ﷺ جماعة من حواشي الأعراب، فطالبوه بالآيات الدالة على صدقه، فأظهر لهم ما قامت به الحجة عليهم. ولقد كانوا يفهمون الكلام العربي فهمًا وافيًا بالمعاني حاويًا لمقاصد الخطاب، والقرآن العظيم مملوء بالحجج والبراهين التي لا تحصى كثرة.

ولقد قام بينهم المعلم الأكبر المبعوث لسياسة الخلق، والمعطى جوامع الكلم والشفقة التامة

---

(١) قال الشوكاني: كل عاقل له أدنى تعلق بعلم الشريعة المطهرة يعلم علمًا لا شك فيه، ولا شبهة أن التقليد لم يكن عليه أمر رسول الله ﷺ وأنه حادث بعد مضي عصره ﷺ وعصر أصحابه وعصر التابعين لهم. ثم قال: قوله ﷺ: «كل بدعة ضلالة»، والتقليد بدعة لا يخالف في ذلك مخالف، ولا يشك فيه شاك.

وقال الشوكاني أيضًا: وينبغي أن يعلم كل من له فهم أن دين الله واحد، وأن ما أحله فهو حلال لا يتغير عن صفته، وما حرمه فهو حرام لا يتغير، وإذا قال قائل من أهل العلم فيما قد أحله بكتابه أو بسنة رسوله ﷺ: إنه حرام، فهو مخطئ مخالف لما شرعه الله لعباده، وإذا قال قائل من أهل العلم فيما قد حرمه الله سبحانه: أنه حلال. فهو مخطئ آثم مخالف لما شرعه الله لعباده، ولكن هذا القائل الذي قال بخلاف ما تقرر في الشريعة إن كان أهلاً للاجتهاد، وقد بحث كلية البحث فلم يجد فهو مخطئ مأجور، كما في الحديث الصحيح الذي قدمنا ذكره: أن للمجتهد مع الإصابة أجرين، وللمجتهد مع الخطأ أجرًا، وهو حديث متفق عليه متلقى بالقبول، وإن كان غير أهل للاجتهاد أو لم يبحث كما يجب عليه فهو مجازف في دين الله آثم بمخالفته لما شرعه الله لعباده. مختصرًا عن «قطر الولي على حديث الولي» صـ١٥٤-١٥٩.

....

على عباد الله ﷺ ثلاث عشرة سنة من غير قتال، يوضح الأدلة ويقيم الحجة إلى أن ظهر الحق ظهورًا لم يبق معه إلا المعاندة مع كمال المعرفة، وبالنّذر اليسير من هذه المدة يحصل بتعليم الألكن وذي العيّ وقصور العقل من المعلمين للأبله والبليد من المتعلمين ما يخرج به من التقليد في عقائده خروجًا تامًّا.

فكيف ترى حال من تلقى العلم مباشرة ممن عم نوره البسيطة كلها، بل من نوره أصل الأنوار كلها، ومن العقول كلها بالنسبة إلى عقله، كما أخذ حصاة من رمال الدنيا كلها على ما روى وهب بن منبه [(١)].

ولقد كان أجلاف الأعراب يسلم ويشاهد طلعته العلية فيفيض من حينه بدقائق العلوم الجمة وغرائب الحكم الفاخرة، ويرق طبعه، وتتهذب أخلاقه من فوره.

ولهذا قال جمهور الأصوليين والمحدثين: إن الصحابي من اجتمع مؤمنًا مع النبي ﷺ، وإن لم يرو عنه، وإن لم تَطِلْ صحبته له، مع أن هذا القدر لا يحصل الصحبة في حق غيره لا لغةً ولا عرفًا، وما ذلك إلا لما عرفت أن اللحظة من مشاهدته يحصل بها من الأنوار والبركات ما لا يقدر على حصره فيغيب في نور تلك اللحظة أنوار العلماء كلهم غاية الأمر أن القوم الذين شاهدوه ﷺ لما أشرقت عليهم أنوار النبوة وتلاشت معها ظلمات الجهل والوسواس وخمدت عندها نيران شياطين الإنس والجن، لم ينتهوا صريحًا على دقائق الشبه وخفيات الأمراض التي ابتلي بها من بعدهم لأنها لم تطرق منيع ساحتهم ولا حلّت برفيع جوارهم، ولا لاح نزعها في صفاء شمسهم وارتفاع نهارهم، وإنما الناس في ذلك الزمان أحد رجلين: مؤمن ولي، أو كافر شقي، وأما أزمنتنا هذه فالسُّنّة فيها بين البدع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود، فمن لم يجاهد اليوم نفسه في تعلم العلم وأخذه من العلماء الراسخين -وما أندر اليوم وجودهم، وأعز لقاهم، سيما في هذا العلم-

---

(١) وهب بن منبه بن كامل بن سيح بن ذي كناز، أبو عبدالله اليماني الصنعاني الذماري، الأبناوي، ثقة، أخرج له: البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه في التفسير، توفي سنة (١١٤)، انظر ترجمته في: تهذيب التهذيب (١١/ ١٦٦)، تقريب التهذيب (٢/ ٣٣٩)، الكاشف (٣/ ٢٤٥)، ديوان الإسلام (٢١٦٦)، تاريخ البخاري الكبير (٨/ ١٦٤)، تاريخ البخاري الصغير (١/ ٢٥٢، ٢٧٤، ٢/ ٣٣)، الجرح والتعديل (٩/ ١١٠)، ميزان الاعتدال (٤/ ٣٥٣)، لسان الميزان (٧/ ٤٢٨)، المشتبه (٩، ٤٠٥)، معجم طبقات الحفاظ (١٨٥)، الحلية (٤/ ٢٣)، تراجم الأحبار (٤/ ٢١٨)، نسيم الرياض (١/ ٣٦٩)، البداية والنهاية (٩/ ٢٧٦)، سير الأعلام (٤/ ٥٤٤)، ضعفاء ابن الجوزي (٣/ ١٨٩)، الثقات (٥/ ٢٨٧).

....

مات على أنواع من البدع والكفريات، وهو لا يشعر[(١)]، وأكثر عامة الناس اليوم ليس في درجة الاعتقاد التقليدي المطابق، بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب.

وما ذلك إلا لقرب هجوم أشراط الساعة الكبرى، وقلة العلماء العاملين، وانعدام المتعلمين الصادقين الفطنين، وكثرة أبناء الدنيا المعجبين بآرائهم الضالين المضلين، وتعرض الدجاجلة ممن انتهى إلى الرهبانية على غير أصل علم، لقطع طريق السنة بحبائل نصبوها مزخرفة من حبائل مردة الشياطين. نسأله سبحانه حسن الخاتمة بفضله.

وإذا عرفت ضعف القول بصحة التقليد، فأضعف منه في غاية قول من قال: النظر في علم الكلام حرام، بل لا يشك عاقل في فساد هذا القول إن حمل على ظاهره.

لأنه مصادم للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، ويلزم هذا القائل أن يجعل الأوامر التي في الكتاب والسُّنَّة بالنظر والاعتبار منسوخًا، إذ علم الكلام إنما هو شرح لها.

والإجماع على بطلان ذلك، بل يلزمه أشنع من هذا وهو أن يحرم قراءة القرآن، إذ هو مملوء بالحجج والبراهين، والرد على فرق الكفرة بعد حكاية أقوالهم وشبهها، وذكر مناظرة الأنبياء مع أممهم.

ولم يزد علماء الكلام من أهل السُّنَّة[(٢)]، في كتبهم الكلامية شيئًا على منهج القرآن من

---

(١) وفي المقلدين قال الله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّا كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ١٦٦، ١٦٧]. وقال تعالى: ﴿مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُواْ وَجَدْنَا ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٥٢، ٥٣]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: ٦٧]، ومثل هذا في القرآن كثير من ذم التقليد، وقال ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾، قال: فإذا بطل التقليد بكل ما ذكرنا وجب التسليم للأصول التي يجب التسليم لها، وهي الكتاب والسنة وما كان في معناهما بدليل جامع. «قطر الولي على حديث الولي» (صـ١٣٦)، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) قد أجمع العلماء على أن ما لم يتبين ولم يستيقن فليس بعلم، وإنما هو ظن، والظن لا يغني من الحق شيئًا، ثم قال: ولا خلاف بين علماء الأمصار في فساد التقليد، ثم صرح بأن المقلد ليس من العلماء باتفاق أهل العلم، وقال الشوكاني أيضًا في معرض كلامه عن التقليد فقال: قال المزني في أول مختصره: اختصرت هذا من علم الشافعي ومن معنى قوله، لأقرأه على من أراده مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه، وحكى ابن القيم عن أحمد بن حنبل أنه قال: لا تقلدني ولا تقلد مالكًا، ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخذ من =

ويخشى على صاحبها الشك عند عروض الشهادة، ونزول الدواهي والمعضلات، كالقبر ونحوه، مما يفتقر إلى قول ثابت بالأدلة، وقوة يقين، وعقد راسخ لا يتزلزل؛ لكونه نتج عن قواطع البراهين.

حكاية الأقوال الفاسدة وشبهها، ثم ذكر البراهين القطعية لإبطالها.

وقصارى الأمر أنهم أحدثوا اصطلاحات تليق بضبط العلم لأهل هذا الزمان، ولا حجر إجماعًا في الأوضاع والعبارات والتصرف فيها بحسب ما يليق بمصالح الأقضية النازلات.

نعم لو أراد هذا القائل أن النظر في دقائق الشبهات التي لا يتخلص منها إلا بغوص عظيم يحرم على من هو بليد الطبع جامد القريحة، بحيث يخشى أن يرسخ شيء منها في نفسه، ويعجز عن دفعه لقرب، إذ ليس ذلك من فروض الأعيان عندنا، بل هو من فروض الكفاية، وإنما فرض العين في حق كل مكلف أن يعرف كل عقد من عقود الإيمان ببرهان ما، وذلك سهل على من وفق.

● **ص/ ويخشى على صاحبها الشك عند عروض الشبهات ونزول الدواهي والمعضلات، كالقبر ونحوه، مما يفتقر فيه إلى قول ثابت بالأدلة وقوة يقين وعقد راسخ لا يتزلزل، لكونه نتج عن قواطع البراهين.**

● **ش/** الضمير في «صاحبها» يعود على حرفة التقليد، يعني أن التصميم على العقائد من غير تحصينها بالدلائل لا يأمن صاحبها على تقرير القول بصحة التقليد من زواله عند عروض أدنى شبهة، وعلى تقدير أن يقابل ذلك ويكابر نفسه بالتصميم اللساني، فأنّى ينفعه ذلك والقلب الذي هو محل الإيمان مريض متحير يقول: لا أدري، فيدخل في زمرة المنافقين الذين تخالف ألسنتهم قلوبه، قال الله في حقهم: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾[البقرة: ١٠]. أي: لما مرضت قلوبهم لم ينتفعوا بما في ألسنتهم، وهذا المريض القلب المرتاب هو من القائلين في القبر عند سؤال الملكين[1]:

=حيث أخذوا، قال: ومن قلّة فقه الرجل أن يقلد دينه الرجال. وقد صح عن الشافعي أنه قال: أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد، وتواتر عنه أنه قال: إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط. وروى جعفر الفريابي عن مالك أنه قال: من ترك قول عمر بن الخطاب لقول إبراهيم النخعي إنه يستتاب، فقيل له: إنما هي رواية عن عمر، قال مالك: يستتاب. وإذا كان هذا قوله في ترك قول عمر فما تراه يقول في ترك الكتاب والسنة وتقديم قول عالم من العلماء عليهما؟ والحاصل: أن النقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم في المنع من العمل بالرأي ومن تقليد الرجال في دين الله كثير جدًا. «قطر الولي على حديث الولي» (صـ١٣٩ – ١٤٢)، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

(١) قال الغزالي في «الإحياء» (٤/ ٤٩٩): قال البراء بن عازب: خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار فجلس رسول الله ﷺ على قبره منكسًا رأسه ثم قال: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر»، ثلاثًا، ثم قال: «إن المؤمن إذا كان في قبل من الآخرة بعث الله ملائكة كأن وجوههم الشمس، معهم حنوطه وكفنه،=

....

لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئًا فقلته. إذ هذا حال قلبه في حياته وعند موته، واللسان في ذلك الموطن لا يترك أن يتشبَّع كما في الدنيا بما ليس في القلب، قال ابن دهاق رحمه الله في «شرح الإرشاد» لما تكلم على فتنة الملكين في القبر، وساق الحديث وفي آخره: «وأما المنافق والمرتاب فيقول: لا أدري سمعت الناس يقولون شيئًا فقلته، فيقولان له: لا دريت ولا تليت. ويضربانه بمقامع من حديد، فيصيح صيحة يسمعها كل شيء إلا الجن والإنس». وفي حديث: «إلا الثقلين الإنس والجن».

وفي الحديث المشتمل على عذاب القبر في وصف الملكين: «أنهما أسودان أزرقان يتحتان الأرض بأنيابهما، ويطآن الأرض في شعورهما، أعينهما كالبرق الخاطف، وأصواتهما كالرعد القاصف».

قال رحمه الله: وهذه الفتنة -فتنة القبر- لا ينجو منها من أخذ في دينه بالتقليد، وترك النظر في أدلة الرسالة والتوحيد، ولذلك قيل: النفاق نفاقان:

نفاق يعرفه صاحبه من نفسه وهو نفاق الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ ومن في معناهم من الزنادقة.

ونفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه، وهو أن يولد الرجل والمرأة بين أبوين مسلمين فيسمع قول: لا إله إلا الله محمد رسول الله، فيقول نحو ما سمع اتباعًا لهم وتقليدًا لهم، حتى لو تصور أن يولد بين النصارى لقال مثل قولهم اتباعًا لهم وتقليدًا في ذلك من غير أن ينظر في خلقه، ومن أي شيء خلق؟ وكيف انتقل من طور إلى طور؟ ولذا قال عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربه»[1].

=فيجلسون مد بصره، فإذا خرجت روحه صلى عليه كل ملك بين السماء والأرض وكل ملك في السماء، وفتحت أبواب السماء فليس منها باب إلا يحب أن يدخل بروحه منه، فإذا صعد بروحه قيل: أي رب عبدك فلان، فيقول: ارجعوه فأروه ما أعددت له من الكرامة، فإني وعدته ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾، وإنه ليسمع خفق نعالهم إذا ولوا مدبرين حتى يقال: يا هذا، من ربك؟ وما دينك؟ وما نبيك؟ فيقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونبيِّ محمد ﷺ، قال: فينتهرانه انتهارًا شديدًا، وهي آخر فرصة تعرض على الميت، فإذا قال ذلك نادى مناد: أن قد صدقت، وهي معنى قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾، ثم يأتيه آت حسن الوجه طيب الريح حسن الثياب، فيقول: أبشر برحمة ربك وجنات فيها نعيم مقيم، فيقول: وأنت فبشرك الله بخير من أنت؟ فيقول: أنا عملك الصالح، والله ما علمت أن كنت لسريعًا إلى طاعة الله، بطيئًا عن معصية الله، فجزاك الله خيرًا». قال: «ثم ينادي مناد: أن افرشوا له من فرش الجنة وافتحوا له بابًا إلى الجنة، فيفرش له من فرش الجنة ويفتح له باب إلى الجنة...» إلى آخر الحديث.

(١) أخرجه: العجلوني في كشف الخفا (٢/ ٣٦٢)، والسيوطي في الأسرار المرفوعة (٣٥١)، وفي الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة (١٥٢)، وفي الحاوي للفتاوي (٢/ ٤١٢).

....

وربما يمر في باله الفكر في خلق الله فيرده شيطان من الإنس والجن فيقول له: إن تفكرت فقد شككت، فيعرض عن النظر إلى الموت، فإذا بلغت الروح الحلقوم أتاه الشيطان في ذلك المضيق، حيث لا فكر عنده، ويشككه في دينه فيموت على شكه والعياذ بالله في ضروب الشكوك.

فإذا كان في القبر ختم على الأفواه ونطق بما عنده من غير زيادة ولا نقصان [١]، فإن كان عالمًا نطق بالحق، وإن كان شاكًا غير عالم قال: لا أدري، وكذلك كان يقول بقلبه في حياته: لا أدري، وكان يطرقه الشك أحيانًا، ولا يبحث عليه، ولا يداوي سقام سريرته، فإذا مات لحقه الندم حين لا ينفعه واعتذر إلى من لا يسمعه، وهلك والعياذ بالله من سخط الله تعالى.

وقوله : (إلى قول ثابت بالأدلة): يشير إلى معنى قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [إبراهيم : ٢٧].

قال ابن دهاق رحمه الله: لا معنى للتثبيت في الحياة الدنيا إلا معرفة الحق ببرهانه، والتثبيت في الآخرة لا معنى له إلا النطق على نحو ما كان يعرف؛ لأن العبد يبعث على ما مات عليه.

وقد قيل في معنى الآية غير هذا[٢] والله الموفق، نسأله سبحانه أن يثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وأن يُنيلنا من مراتب أوليائه وأحبابه في حياتنا وبعد مماتنا المنازل الفاخرة.

---

(١) قال أبو هريرة: قال النبي ﷺ: «إذا مات العبد أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما: منكر، وللآخر: نكير، فيقولان له : ما كنت تقول في النبي؟ فإن كان مؤمنًا قال: هو عبدالله ورسوله، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فيقولان: إن كنا لنعلم أنك تقول ذلك، ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعًا في سبعين ذراعًا، وينور له في قبره، ثم يقال له: نم، فيقول: دعوني أرجع إلى أهلي فأخبرهم، فيقال له: نم، فينام كنومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك. وإن كان منافقًا قال: لا أدري، كنت أسمع الناس يقولون شيئًا وكنت أقوله، فيقولان: إن كنا لنعلم أنك تقول ذلك، ثم يقال للأرض: التئمي عليه، فتلتئم عليه حتى تختلف فيها أضلاعه، فلا يزال معذبًا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك»، انظر «إحياء علوم الدين» للغزالي (٤/ ٥٠٢).

(٢) وفي قول عمر المتقدم في سؤال الملكين: «ويكون معي مثل عقلي الآن». قال الغزالي: وهذا نص صريح في أن العقل لا يتغير بالموت، إنما يتغير البدن والأعضاء، فيكون الميت عاقلاً مدركًا عالمًا بالآلام واللذات كما كان، لا يتغير من عقله شيء، وليس العقل المدرك هذه الأعضاء بل هو شيء باطن ليس له طول ولا عرض، بل الذي لا ينقسم في نفسه هو المدرك للأشياء، ولو تناثرت أعضاء الإنسان كلها، ولم يبق إلا الجزء المدرك الذي لا يتجزأ ولا ينقسم لكان الإنسان العاقل بكماله قائمًا باقيًا وهو كذلك بعد الموت، فإن ذلك الجزء لا يحله الموت ولا يطرأ عليه العدم. «إحياء علوم الدين» (صـ٥٠٣).

ولا يفتر المقلد، ويستدل أنه على الحق بقوة تصميمه وكثرة تعبده، للنقص عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبدة الأوثان، ومن في معناهم، تقليدًا لأحبارهم وآبائهم الضالين المضلين.

● ص/ ولا يفتر المقلد ويستدل أنه على الحق بقوة تصميمه وكثرة تعبده للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبدة الأوثان ومن في معناهم تقليدًا لأحبارهم وآبائهم الضالين المضلين.

● ش/ يعني أن تصميم المقلد على الحق وعدم رجوعه عنه، ولو نشر بالمناشير، وكثرة عبادته لا تدل على أنه على بصيرة من دينه إذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كونه حقًا بل من حيث نشأته بين قوم يقولون ذلك، والنشأة والمخالطة لهما أنه عظيم في التصميم حقًا كان المصمم عليه أو باطلاً، بدليل أن هذا التصميم يوجد كثيرًا في ذوي الجهل المركب كعامة اليهود والنصارى، ونحوهم.

وإذا كان مجرد الوهم الكاذب له أثر في التصميم، فما بالك بما فوقه (من الشك والظن والاعتقاد، لا عن دليل)[1].

ولهذا قالوا : من جزم في قلبه بالحق ولم يدرك لذلك سببًا خاصًا يرجع إليه، فهو مقلد لا بصيرة له، فإذًا لا ملازمة بين الجزم الاعتقادي، وكون المجزوم به حقًا، وإذا انتفت بينهما الملازمة وجب أن يأتي بما بينه وبين الحق ملازمة ليميز ما هو عليه من الدين: أهو من الحق أم من الباطل؟ ليكون على بصيرة في دينه.

وليس ذلك إلا بالنظر الصحيح في البراهين، فيتعين النظر وهو المطلوب.

وأما من زعم أن الطريق بدءًا إلى معرفة الحق: الكتاب والسنة [2]، ويحرم ما سواهما. فالرد

---

(١) بالهامش في نسخة.

(٢) قال الإمام الشافعي فيما رواه عنه الخطيب في كتاب «الفقيه والمتفقه» له: «لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجل عارف لكتاب الله ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وتأويله وتنزيله ومكيه ومدنيه، وبعد ذلك يكون بصيرًا بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ منه، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن ويكون بصيرًا باللغة، بصيرًا بالشعر، وما يحتاج إليه للعلم والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون مشرفًا على اختلاف أهل الأمصار، ويكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلم في الحلال والحرام، وإذا لم يكن =

....

عليه: أن حجتهما لا تعرف إلا بالنظر العقلي وأيضًا فقد وقعت فيها ظواهر من اعتقدها على ظاهرها كفر -وعند جماعة: وابتدع- ولا يحسن تأويلها إلا الراسخ في علوم النظر، المرتاض في علمي اللسان والبلاغة.

وأما من زعم أن طريق المعرفة: الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن. فيقال له: الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلوة وتناول الحلال، والجوع، والتقليل من الدنيا على سبيل الزهد فيها، ومداومة التعبد والذكر، وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده، والذكر لمن لا يعرف مذكوره، والتقوى لمن لا يعرف آمره وناهيه، أو طلب مباح لمن لا يعرف المبيح.

نعم لا ننكر أن الاستعانة بذلك بعد معرفة الله وأحكام ما يتقرب به إليه سبب برسوخ المعرفة والزيادة في المعارف والتعرض لكثير المواهب، والترقي من مقام الإيمان إلى مقام الإحسان، فالبحث على ذلك فرع تحصيل أصل الإيمان بالنظر الصحيح، وتحصيل علم، وبطول تتبعها. والتقدم لمعالي الأمور قبل إتقان أصولها، وضبط طرقها عجلة شيطانية، وشهوة نفسانية توجب لصاحبها الفضيحة دنيا وآخرة، وإلا فالبراهمة والنصارى قد ارتاضوا على قاعدة فاسدة، فلم يزدهم ذلك إلا ضلالة، وكثيرًا ما يفتر أصحاب هذه الطريق بالتخيلات الشيطانية والنفسانية، نومًا ويقظة، ويعدونها كرامات، وهي في الحقيقة استدراج وزيادة لهم في الضلالة.

نسأله سبحانه أن يلهمنا رشد أنفسنا، وسنتعرض إن شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة، عند بيان الفرق بين المعجزة والكرامة.

=هكذا فليس له أن يفتي». ثم قال: وقد أجمع الناس سابقهم ولاحقهم أن الرد إلى كتاب الله سبحانه وإلى سنة رسوله، هو الواجب على جميع المسلمين، ومن رد إلى غيرهما فهو عاص لله ورسوله مخالف للكتاب العزيز والسنة المطهرة. ثم قال: وقد ثبت عن أكابر الصحابة الخلفاء الأربعة وغيرهم ذم الرأي ومقت العامل به. ثم قال: وإذا عرفت ما ورد في ذم الرأي وذم التقول على الله بما لم يقل، فاعلم أن التقليد كما قدمنا إنما هو قبول رأي الغير دون روايته، فالمقلد إنما يقال له مقلد في اصطلاح أهل الأصول والفروع إذا وقع منه التقليد للعالم في رأيه، وأما إذا أخذ عنه الرواية عن الحكم في كتاب الله سبحانه أو في سنة رسوله ﷺ فليس هذا من التقليد في شيء، وإذا كان التقليد هو ما ذكرناه فهو مذموم من جهتين:

الأولى: أنه عمل بعلم الرأي، وقد تقدم في ذمه وعمد جواز الأخذ به ما تقدم.

الثانية: أنه عمل بالرأي على جهل، لأنه مقلد لصاحب ذلك الرأي، وهو لا يدري أكان ذلك الرأي من صاحبه على صواب أم على خطأ، باعتبار علم الرأي، فإن له قوانين عند أهله من وافقها أصاب الرأي ومن أخطأها أخطأ الرأي، والكل ظلمات بعضها فوق بعض. انظر «قطر الولي على حديث الولي» (صـ١٢٦- ١٣٢).

....

ومن قال من الهنود: إن طريقة المعرفة الإلهام، وعنوا به أن النفس إذا تجردت للشيء وأزالت الشواغل البدنية أدركته، فإنها في أصل خلقتها مستعدة لقبول المعارف.

فالرد عليهم: أن مجرد إزالة الشواغل لا يحصل المطلوب الخاص إلا مع حضور علوم إما ضرورية، أو غير ضرورية، يترتب عليها المطلوب، وهو النظر والتجريد لازمه، وأضعف من هذا قول بعض المعاصرين – وهو ابن زكري- لا مقلد في المؤمنين عامتهم وخاصتهم، وأن جميعهم حصلت لهم المعرفة، وإنما يختلفون في القدرة على التعبير عما في ضمائرهم وعدم ذلك.

وإنما قلنا: إن هذا أضعف من القول الذي حكي عن بعض الهنود، لأنهم اشترطوا في حصول المعرفة إزالة الشواغل.

وهذا لم يشترط شيئًا، بل جعل المعرفة حاصلة لكل من صدق عليه اسم الإيمان، وأن معرفة النظر لا يحتاج إليها.

وهذا القول لا خلاف في بطلانه، وانعقاد الإجماع على خلافه، إذ معلوم قطعًا أن عقائد الإيمان ليست كلها ضرورية، بل منها ما يفتقر إلى دقيق النظر، وكيف لا وقد اختلفت هذه الأمة المشرفة وحدها في العقائد اختلافًا كثيرًا، حتى أنها افترقت على ثلاث وسبعين فرقة، والمصيب منها فرقة واحدة، ولهذا حكم ﷺ أن جميعها في النار إلا فرقة واحدة [(١)] .

وأيضًا: هذا القول يؤدي إلى أن حضه سبحانه على النظر في آيات من كتابه العزيز، وأمره بذلك، أمر بتحصيل الحاصل.

وكذا ما قرره سبحانه في كتابه العزيز من أدلة العقائد بأدلة الوحدانية والبعث والنبوة تقرير لما هو معلوم لكل أحد. وهذا مما يأباه كل عاقل.

---

(١) أخرجه: الزبيدي في الإتحاف (٨/ ١٤٠)، وأحمد في مسنده (٢/ ٣٣٢)، والهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ١٨٩)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٥٤٧)، والخطيب في تاريخ بغداد (١٣/ ٣٠٧)، وفي الفقيه والمتفقه (١/ ١٨٠)، والشوكاني في الفوائد المجموعة (٥٠٢). وقد رواه الترمذي (٢٦٤٠، ٢٦٤١)، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، وابن ماجه في الفتن (٣٩٩١)، والحاكم (١/ ١٢٨)، والقرطبي في تفسيره (٤/ ١٥٩). قال الترمذي في الأول (٢٦٤٠): عن أبي هريرة حديث حسن صحيح. وفي رقم (٢٦٤١): عن عبدالله بن عمرو: حديث غريب.

....

وأيضًا: فليس الخبر كالعيان، ونحن قد شهدنا كثيرًا مما لم يأخذ في هذا العلم وله نجابة في غيره من العلوم لا يحسنون العقائد تقليدًا فضلاً عن أن يحسنوها بالنظر، بل وشاهدنا كذلك بعض من أخذ في هذا العلم ولم يتقنه.

أما العامة فأكثرهم ممن لا يعتني بحضور مجالس العلماء ومخالطة أهل الخير، يتحقق منهم اعتقاد التجسيم والجهة، وتأثير الطبيعة، وكون فعل الله لغرض وكون كلامه جل وعلا حرفًا وصوتًا، ومرة يتكلم ومرة يسكت كسائر البشر، ونحو ذلك من اعتقادات أهل الباطل، وبعض اعتقاداتهم أجمع العلماء على كفر معتقديها، وبعضهم اختلفوا فيه، وكثير من أهل البادية ينكر البعث، ولقد أخبرني بعض من أثق به أنه سمع ذلك صريحًا منهم، قال: وبعضهم ممن يحفظ لفظ القرآن، ولقد حكى لي بعض أصحابنا مثل ذلك عمن لا يظن به ممن يتعاطى العلم بـ:«تلمسان»، وله أصل في رياسة العلم.

قال: وصرح لي بأن رأيه وعقيدته والعياذ بالله منه ومن عقيدته، نفي المعاد البدني كرأي الفلاسفة أبعدهم الله تعالى وأخلى منهم الأرض والبلاد.

قال: وجادلته في ذلك مرارًا، فطبع على قلبه، ولم يقبل، وأظن أن المصيبة جاءت للرجل من مطالعته بعض كتب الفلاسفة [1] قبل إتقان علم التوحيد على شيخ عارف.

---

(١) أهل الفلسفة هم الذين سلكوا طريق الفلاسفة، وكان أغلبهم على منهج أرسطو في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين. وتحدث هؤلاء الفلاسفة في الإلهيات فهم بين منكر ومثبت، ومن أنكر قيل: هم سوفسطائية المسلمين، قالوا: إن العالم لم يزل وأنه لا محدث له ولا مدبر، ومن أثبت قالوا: إن العالم لم يزل، وأن له مدبرًا لم يزل، وبعض هؤلاء قالوا: العالم لم يزل وهو محدث، وله أكثر من مدبر لم يزالوا، واختلفوا في عددهم، وبعض من أثبت وقالوا: إن العالم محدث وأن له خالقًا واحدًا لم يزل، أبطلوا النبوات كلها. وأغلب الفلاسفة الإسلاميين ذهبوا إلى أن الشرائع وأصحابها أمور مصلحية عامة، والحدود والأحكام والحلال والحرام أمور وضعية، وأصحاب الشرائع رجال لهم حكم عملية، ربما يؤيدون بإثبات الأحكام، ووضع الحلال والحرام مصلحة للعباد وعمارة للبلاد، وما يخبرون به من الأمور الكائنة في عالم الروحانيات من الملائكة والعرش والكرسي واللوح والقلم فإنما هي أمور معقولة لهم، قد عبروا عنها بصور خيالية جسمانية، وكذلك ما يخبرون به من أحوال المعاد من الجنة والنار مثل القصور والأنهار والطيور والثمار، بأنها هي ترغيبات للعوام بما تميل إليه طباعهم، وسلاسل وأغلال وخزي ونكال في النار هي ترهيبات للعوام بما تنزجر عنه طباعهم، وإلا ففي العالم العلوي لا يتصور أشكال جسمانية وصور جرمانية. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٨٣، ٨٤)

....

وهذا شأن المتمشدقين الخائضين فيما لا يعنيهم قبل إتقان ما يعنيهم، وزادوا على العامة بالجدال في الباطل، والتكبر على الإنصاف في الحق، ومن ثم حرموا؛ ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَـٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الاعراف: ١٤٦]، اللهم أدخلنا في زمرة المفلحين في الدنيا والآخرة ولا تهلكنا مع الهالكين يا أرحم الراحمين.

وبعض المقلدين ينطق بكلمتي الشهادة من غير أن يعرف معناها، ولا أن يميز الرسول من المرسل.

وفي مثله وقعت أجوبة علماء «بجاية» وغيرهم من المحققين: أن مثل هذا لا يضرب له في الإسلام بنصيب، والعاقل في الحقيقة من أنصف من نفسه، فوالله لولا فضله تعالى وتوفيقه لمخالطة العلم وأهله لما كنا نحسن عقائد الإيمان بمجرد التقليد، فضلاً عن النظر، وانحنى في أودية من اعتقادات أهل الباطل (نهيم)[1].

فيا عجبًا لعاقل يجهل الضروريات حتى لم يشعر بحال نفسه قبل مخالطة العلم، ولا شعر بحال العوام، ومن عرض عن النظر جملة.

ولقد ألّف علماء السنة رحمهم الله تآليف مختصرة، اقتصروا فيها على سرد العقائد مجردة عن الأدلة لتحفظها العامة ومن قصر عقله عن النظر، وليرتقوا من معرفتها تقليدًا إلى البحث عن أدلتها.

وما ذلك إلا لأنهم رأوا أكثر العامة لا يحسن العقائد ولو بالتقليد، فأرادوا من نصيحتهم أن ينقلوهم من مرتبة يخشى عليهم فيها أن يكونوا على اعتقاد مجمع فيه على الكفر إلى مرتبة مختلف فيها ولعلها تكون علمًا إلى المعرفة.

وبالجملة: فأهل النظر لم يصلوا كلهم إلى الحق، وإنما وصل القليل، فكيف بمن لم ينظر، وما ذاك إلا لما علم أن أحكام الوهم ورسوخ العوائد والمألوفات تُزَاحم النظر الصحيح في هذا العلم مزاحمة لا ينفك الحق عنها إلا بعسر ليس فوقه عسر.

ولولا التوفيق الإلهي والتأييد الرباني لما أدرك الخلق شيئًا من معرفة من لا تكيفه العقول، ولا تحده الأوهام: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ [النور:٢١].

(١) كذا بالأصل.

....

فإن قلت: قد نقل عن القاضي أبي بكر بن الطيب رحمه الله تعالى ورضي عنه أنه قال: لا يوجد مؤمن إلا وهو عارف بالله إلا أن أحوالهم مختلفة في ذلك، فمنهم قوي القريحة على أن يعبر عما في قلبه ويبرهن عليه، ومنهم من عرف الله يقينًا ولا قدرة له أن يعبر على ما في قلبه.

ونقل عن طائفة من أهل العلم أن الله معروف بضرورة العقل، وأنه غرز معرفة وجوده في خلقه، وما أقيم من الأدلة على ذلك إنما هو استدلال على أنواع الضرورة، وظاهر هذا عين ما أنكرت.

قلت: ليس هذا عينه ولا يدل عليه، أما قول القاضي، فهو جار على أصله وأصل الجمهور من أن التقليد لا يحصل معه حقيقة الإيمان، وإنما يحصل مع المعرفة.

ولهذا كانت حقيقة الإيمان [1] عند القاضي هو : التصديق التابع للمعرفة، واحترز بقوله:

---

(١) قال الإمام أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي الشافعي رحمه الله في حديث سؤال جبريل ﷺ عن الإيمان والإسلام، وجوابه قال: جعل النبي ﷺ الإسلام اسمًا لما ظهر من الأعمال، وجعل الإيمان اسمًا لما بطن من الاعتقاد، وليس ذلك لأن الأعمال ليست من الإيمان، والتصديق بالقلب ليس من الإسلام، بل ذلك تفصيل لجملة هي كلها شيء واحد وجماعها الدين، ولذلك قال ﷺ: «ذاك جبريل أتاكم يعلمكم دينكم».

وقال أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن محمد بن الفضل التميمي الأصبهاني الشافعي في كتابه «التحرير في شرح صحيح مسلم»: الإيمان في اللغة هو: التصديق، فإن عني به ذلك فلا يزيد ولا ينقص، لأن التصديق ليس شيئًا يتجزأ، حتى يتصور كماله مرة ونقصه أخرى، والإيمان في لسان الشرع هو التصديق بالقلب والعمل بالأركان، وإذا فسر بهذا تطرق إليه الزيادة والنص، وهو مذهب أهل السنة.

وقال الإمام أبو الحسن علي بن خلف بن بطال المالكي المغربي في «شرح صحيح البخاري»: مذهب جماعة أهل السنة من سلف الأمة وخلفها: أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، والحجة على زيادته ونقصانه ما أورده البخاري من الآيات – يعني قوله ﷻ: ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَـٰنًا مَّعَ إِيمَـٰنِهِمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَزِدْنَـٰهُمْ هُدًى﴾، وقوله تعالى: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾، وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَـٰنًا﴾، وقوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَـٰذِهِۦٓ إِيمَـٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا﴾ وقوله تعالى: ﴿فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَـٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾، قال ابن بطال: فإيمان من لم تحصل له الزيادة ناقص، قال: فإن قيل: الإيمان في اللغة: التصديق، فالجواب: أن التصديق يكمل بالطاعات كلها، فما ازداد المؤمن من أعمال البر كان إيمانه أكمل، وبهذه الجملة يزيد الإيمان وبنقصانها ينقص، فمتى نقصت أعمال البر، نقص كمال الإيمان، ومتى زادت زاد الإيمان كمالاً، هذا توسط القول في الإيمان. =

....

«التابع للمعرفة» من التصديق التابع للاعتقاد التقليدي، أو التابع للظن أو الشك أو الوهم، فمعنى قوله: «لا يوجد مؤمن إلا وهو عارف بالله» لا يوجد مؤمن شرعًا، أي في حكم الله تعالى المبني على التحقيق، وما في نفس الأمر لا في حكمنا نحن المبني على الظواهر إلا وهو عارف بالله. أي فمن ليس بعارف كالمقلد ونحوه فليس بمؤمن عند الله سبحانه.

فالقصر في لفظه قصر إفراد ردًا على من يتوهم إشراك العارف والمقلد مثلاً في صدق حقيقة الإيمان، فنبه بقصر المؤمن على العارف على خروج غير العارف من حقيقة الإيمان، هذا إن نظرنا في اللفظ بطريق فن البلاغة.

وإن نُظِرَ فيه بطريق فن المنطق، فهو في قوة قضية كلية موجبة قائلة لكل مؤمن: فهو عارف.

وهذه القضية يلزمها بعكس النقيض الموافق: كل من ليس بعارف، فليس بمؤمن.

وبعكس النقيض المخالف لا شيء من غير العارف بمؤمن نجعله كبرى لقضية صادقة وهي قولنا: كل مقلد فهو غير عارف، ينتج من الأول لا شيء من المقلد بمؤمن، وأخرى: من كانت حالته دون درجة التقليد كما هو حال كثير ممن ينطق بكلمتي الإيمان.

وأما قول القاضي: «فمنهم قوي القريحة ...إلخ»، فبين أن المعرفة محلها القلب وسببها العادي وهو النظر عقلي أيضًا، والنطق باللسان، لا أثر له فيهما.

فلهذا لم يكن شرطًا فيهما، بل المقصود حصول العقائد في القلب بأدلتها المنتجة لها عقلاً، قدر أن يعبر عن ذلك من حصلت له أم لا.

ولا ريب في حصول حقيقة الإيمان لمثل هذا، وليس نزاعنا فيه، وإنما نزاعنا في أن المعرفة هل يقول القاضي: إنها حاصلة لكل من نطلق نحن عليه اسم الإيمان، بناء على الظاهر أم لا؟ وعلى القطع أن هذا مما لا يقوله القاضي ولا غيره بل كل عاقل يجوز فيمن يظهر الإيمان أن يكون فيه مقلدًا أو ظانًا أو شاكًا أو متوهمًا، بل يجوز أن يكون كافرًا زنديقًا.

= وأما التصديق بالله تعالى ورسوله ﷺ فلا ينقص، ولذلك توقف مالك رحمه الله في بعض الروايات في القول بالنقصان، إذًا لا يجوز نقصان التصديق لأنه إذا نقص صار شكًا وخرج عن اسم الإيمان. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣٠، ١٣١).

....

وقد يقال: بل لو نطق مظهر الإيمان بأدلته، وأتقن براهينه لما قطعنا في حقه بالإيمان، ولا المعرفة لاحتمال أن يكون في قلبه شبهات أوجبت له شكّان ولم يبدها لنا، أو حفظ تلك الأدلة تقليدًا ولم يتحققها، إلا أن قرائن الأحوال تُقلّب الظن بأحد الأمرين.

وبالجملة: فالإيمان لما كان مرجعه إلى المعرفة، والمعرفة من السرائر، والله سبحانه متوليها فلا تعرف إلا من قبله؛ ولهذا زجر النبي ﷺ سعدًا رضي الله عنه عن جزمه بالإيمان في حق الرجل الذي أمسك النبي ﷺ عن عطائه فقال له سعد: ما لك عن فلان، فوالله إني لأراه مؤمنًا -بفتح همزة أراه- أي أعلمه، فقال ﷺ: «أو مسلمًا» بإسكات الواو على الإضراب عن قوله إلى الحكم بالظاهر، كأنه قال: بل تراه مسلمًا، فما بالك تقطع بإيمانه؛ لأنه من الباطن لا يعلمه إلا الله. والحديث أخرجه البخاري ومسلم[1] وغيرهما.

هذا كله في حق الغير المظهر للإيمان، وأما الإنسان في نفسه فهو أعرف بحاله إن كان عاقلاً، ومن الجهلة من لم يعلم حال نفسه، فهو في درجة التقليد المختلف فيها، ويتوهم أنه في درجة

---

(١) أخرجه: البخاري في صحيحه (١٤٧٨)، كتاب الزكاة، (٥٥)، باب قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾، عن سعد بن أبي وقاص قال: أعطى رسول الله ﷺ رهطًا وأنا جالس فيهم، قال: فترك رسول الله ﷺ منهم رجلاً لم يعطه، وهو أعجبهم إليّ، فقمت إلى رسول الله ﷺ فساررته فقلت: ما لك عن فلان، والله إني لأراه مؤمنًا. قال: «أو مسلمًا»، قال: فسكت قليلاً ثم غلبني ما أعلم فيه، فقلت: يا رسول الله، ما لك عن فلان، والله إني لأراه مؤمنًا. قال: «أو مسلمًا»، قال: فسكت قليلاً، ثم غلبني ما أعلم فيه، فقلت: يا رسول الله، ما لك عن فلان، والله إني لأراه مؤمنًا. قال: «أو مسلمًا»، يعني فقال: «إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ منه، خشية أن يكب في النار على وجهه». وأخرجه مسلم في صحيحه [٢٣٦-(١٥٠)]ن (٢٣٧)، كتاب الإيمان ٦٨- باب تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه، والنهي عن القطع بالإيمان من غير دليل قاطع. وقال النووي: فيه دلالة لمذهب أهل الحق في قولهم: إن الإقرار باللسان لا ينفع إلا إذا اقترن به الاعتقاد بالقلب خلافًا للكرامية وغلاة المرجئة في قولهم: يكفي الإقرار، وهذا خطأ ظاهر يراه إجماع المسلمين والنصوص في إكفار المنافقين، وهذه صفتهم، وأما قوله ﷺ: «أو مسلمًا»، فليس في إنكار كونه مؤمنًا، بل معنا: النهي عن القطع بالإيمان وأن لفظة الإسلام أولى به، فإن الإسلام معلوم بحكم الظاهر، وأما الإيمان فباطن لا يعلمه إلا الله تعالى، وقد زعم صاحب التحرير أن في هذا الحديث إشارة إلى أن الرجل لم يكن مؤمنًا، وليس كما زعم، بل فيه إشارة إلى إيمانه، فإن النبي ﷺ قال في جواب سعد: «إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ منه»، معناه: أعطي من أخاف عليه لضعف إيمانه أن يكفر، وادع غيره ممن هو أحب إليّ منه كما أعلمه من طمأنينة قلبه وصلابة إيمانه. النووي في «شرح مسلم» (٢/ ١٥٥، ١٥٦)، ط. دار الكتب العلمية.

....

المعرفة. ولهذا قال بعض الأئمة: من ظن أنه عرف ولم يدر كيف عرف فلم يعرف، ومنهم من لم يتقن عقائد الإيمان ولو بدرجة التقليد، وهو كثير، وهو الذي حملنا عليه قول القاضي من أن مراده بالمؤمن: المؤمن عند الله وفي شرعه، لا من نطلق عليه نحن لفظ المؤمن بناء على الظاهر.

وقد صرح بمعناه شرف الدين ابن التلمساني في «شرح المعالم» حيث نفرض لمن يحكم عليه بالإيمان ولمن يحكم عليه بالكفر، فنقل عن القاضي أن حقيقة الإيمان الشرعي ترجع إلى المعرفة والتصديق بالقلب.

قال: فالكفر يرجع إلى الجهل بما شرط علمه في الإيمان إجماعًا أو التكذيب به، وكذلك الإعراض عنه بالنظر في التوحيد كفر لما يلزمه من الجهل، وكذلك الشكر والظن فإنهما يستلزمان انتفاء المعرفة والتقليد عند القاضي، ومن تابعه من الجمهور.

كذلك، فانظر عزوه كفر المعرض عن النظر والمقلد إلى القاضي، والجمهور ينبئك أن القاضي والجمهور لا يمنعان وجودهما، بل إيمانهما.

وأما ما نقل عن طائفة من أهل العلم: أن الله سبحانه معروف بضرورة العقل.... إلخ، فإن أرادوا أن النظر في معرفة الله تعالى تنتهي إلى الضرورة فمسلم؛ لأن معرفته جل وعلا، بل معرفة جميع عقائد الإيمان إنما هو بالبراهين، والبراهين لابد أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية، وإلا لزم التسلسل، ولم ينتج القطع الذي كلفنا به في العقائد، وإن أرادوا أنه معروف بضرورة العقل، بدا بحيث لا يفتقر إلى نظر أصلاً، فلا خفاء في بطلان هذه المقالة.

وقد اختلف الأئمة بعد تحقيق بالمستدل على حدوث العالم ببرهان هل دلالته بعد على وجود محدثه ضرورة؟ -وإليه ذهب الفخر - أم نظرية يحتاج معها إلى صميم شيء آخر؟ - وإليه ذهب إمام الحرمين وجماعة من المحققين على ما سيأتي تحقيقه إن شاء الله.

فإذا كان هذا الخلاف بعد علم الحدوث للعالم المتضح بحسب الظاهر دلالته في أظهر العقائد، وهو علم وجوده جل وعلا الذي اتفقت عليه جميع العقلاء إلا من لا يقتد به، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩]، فكيف بأغمض منه.

ولئن سلمت الضرورة في هذه العقيدة الواضحة تسليمًا جدليًا، وأن كل مظهر للإيمان لا يقلد فيها. فمن أين تلزم الضرورة في سائر العقائد المشترطة في الإيمان، وقد علم تشتت أنظار العقلاء فيها ووقوع الغلط فيها لأكثرهم، ولم يوفق لإصابة الحق فيها إلا القليل.

والحق في المسألة كان أوضح من أن يفتقر معه إلى مثل هذا الطول، لكن قد يضطر إلى بيان الواضح بسبب خفائه لجمود القرائح.

نسأله سبحانه أن يُرينا الحق حقًا، ويوفقنا لمتابعته، ويُرينا الباطل باطلاً ويعيننا على اجتنابه.

فصل

فصل

ينبغي أن نقدم قبل الشروع في شرح مسائل الفصل مقدمتين تمس الحاجة إليهما.

● **المقدمة الأولى:**

في حد علم الكلام، وبيان موضوعه، وفي تفسير ألفاظ يستعملها العلماء في هذا العلم.

أما حقيقة علم الكلام: فهو العلم بأحكام الألوهية وإرسال الرسل، وصدقها في كل أخبارها، وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصًا به، وتقرير أدلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك.

هكذا حده الشيخ ابن عرفة قال: فيخرج علم المنطق، ومن ثم قال غير واحد: هو فرض كفاية على أهل كل قطر يشق الوصول منه إلى غيره.

وحدُّه التلمساني بأنه: العلم بثبوت الألوهية والرسالة، وما يتوقف معرفتهما عليه من جواز العالم وحدوثه، وإبطال ما يناقض ذلك. ورده الشيخ ابن عرفة بفساد عكسه؛ لخروج أحكام المعاد.

وأما موضوعه: فماهية الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها وصفاته وأفعاله.

وأما تفسير الألفاظ المحتاج إليها في هذا العلم:

فمنها: لفظ «العَالم» بفتح اللام ، ومعناه: كل ما سوى الله تعالى.

ومنها: لفظ «الأول»، ويعنون به: نفي الأولية، أي ليس له أول.

ومنها: قولهم: «ما لا يزال»، ويعنون به: ما له أول وهو ضد الأول.

ومنها: «القديم»، ويعنون به الموجود الذي لا أول لوجوده، ويسمونه أيضًا: «أزليًّا».

ومنها: لفظ «الدائم»، ويعنون به: الموجود الذي لا ينقضي وجوده، أي لا يلحقه عدم، ويسمونه أيضًا «الأبدي».

ومنها: لفظ «الحادث»، ويعنون به: ما وجد بعد أن كان معدومًا.

ومنها: لفظ «الجوهر»، ويعنون به: ما كان جرمه يشغل فراغًا بحيث يمتنع أن يحل غيره حيث حل، وهو معنى المتحيز، وذلك كالإنسان والحجر، لا كالعلم واللون.

فإن كان الجوهر دقيقًا، بحيث انتهى في الدقة إلى أنه لا يقبل الانقسام بوجه، فهو المسمى بالجوهر الفرد[1]. وإن كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم ويسمى كل واحد من أجزائه جسمًا.

---

(١) قال ابن سينا: ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر، وعن الجسم بما هو جوهر، وعن المقدار والعدد بما هما موجودان، وكيف وجودهما، وعن الأمور الصورية التي ليست في مادة أو هي في مادة غير مادة الأجسام، وأنها كيف تكون، وأي نحو من الوجود يخصها؟ فمما يجب أن يجرد له بحث، وليس يجوز أن يكون =

....

وإنما يمتنعون من تسمية الدقيق جسمًا حال انفراده. أما إذا انضم إلى غيره سموا كل واحد منها جسمًا؛ لأن حقيقة الجسم المؤلف، وكل من الجوهرين عند الاجتماع يصدق عليه أنه مؤلف.

ومنها: لفظ «العرض»، ويعنون به: ما كانت ذاته لا تشغل فراغًا، ولا قيام بنفسه، وإنما يكون وجوده تابعًا لوجود الجوهر، كالعلم الذي يقوم بالجوهر، وكالحركة واللون، فإنها لا تشغل فراغًا، بل الفراغ الذي شغله الجوهر قبل اتصافه بها هو الفراغ الذي شغله مع اتصافه بها من غير زيادة.

ومنها: «الأكوان»، ويعنون بها: أعراضًا مخصوصة، وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

ومنها: لفظ «الواجب»[1]، ويعنون به: حالاً يتصور في العقل عدمه، إما بالضرورة كالتحيز

=من جملة العلم بالمحسوسات، ولا من جملة العلم بما وجوده في المحسوسات، لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات، فهو إذن من جملة العلم بما وجوده مباين.

أما الجوهر: فبين أن وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة، وإلا لما كان جوهر إلا محسوسًا.

وأما العدد: فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات، فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات. انظر «الإلهيات» لابن سينا (صـ١١).

(١) قال ابن سينا: ونقول أيضًا: إن واجب الوجود يجب أن يكون ذاتًا واحدة، وإلا فليكن كثرة، ويكون كل واحد منها واجب الوجود، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر البتة أو يخالفه، فإن كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بأنه ليس هو المعنى الذي هو فيهما غير مختلف، وقد قارنه شيء به صار هذا أو في هذا، أو قارنه نفس أنه هذا أو في هذا، ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر، بل ما به صار ذاك ذاك، أو نفس أن ذاك ذاك، وهذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى، وبينهما به مباينة. فإذن كل واحد منهما يباين الآخر به، وليس يخالفه في نفس المعنى، فيخالفه في غير المعنى، والأشياء التي هي غير المعنى وتقارن المعنى هي الأعراض واللواحق الغير الذاتية، وهذه اللواحق فإما أن تعرض لوجود الشيء بما هو ذلك الوجود، فيجب أن يتفق الكل فيه، وقد فرض أنها مختلفة فيه، وهذا خلف، وإما أن تعرض له عن أسباب خارجة لا عن نفس ماهيته، فيكون لولا تلك العلم لم تعرض، فيكون لولا تلك العلة لم يختلف، فيكون لولا تلك العلة لكانت واحدة أو لم تكن، فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود، وذلك بانفراد واجب الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الأعراض، فيكون وجوب وجود كل واحد منهما الخاص به، المنفرد له مستفادًا من غيره، وقد قيل: إن كل ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته، بل هو في حد ذاته ممكن الوجود، فتكون كل واحدة من هذه مع أنها واجبة الوجود بذاتها ممكنة الوجود في حد ذاتها، وهذا محال.

فإذن لا يجوز أن يخالفه في المعنى، بل يجب أن نزيد لهذا بيانًا من وجه آخر وهو: أن انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين:

إما أن يكون على سبيل انقسامه بالفصول.

وإما على سبيل انقسامه بالعوارض، ثم من المعلوم أن الفصول لا تدخل في حد ما يقام مقام الجنس، فهي لا تفيد الجنس حقيقته، وإنما تفيده القوام بالفعل، وذلك كالناطق، فإن الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية، بل يفيده=

....

للجرم، وإما نظرًا كوجوده تعالى، وثبوت صفات ذاته.

ومنها: لفظ «المستحيل»، ويعنون به: ما لا يتصور في العقل وجوده، إما ضرورة كوجود الضدين في محل واحد، وزمان واحد أو نظرًا، كوجود الشريك لمولانا جل وعلا.

ومنها : لفظ «الجائز»، ويعنون به: ما لا يلزم من تصور وجوده ولا عدمه، محال لذاته، إما ضرورة، كوجود زيد ونحوه، وإما نظرًا كالثواب للمطيعين، والعقاب للكافرين.

واحترز بقوله: «لذاته» من صيرورة الجائز واجبًا لأمر خارج عن ذاته، وهو تعلق علم الله بوجوده كالجنة والنار، أو مستحيلاً كتعلق علم الله بعدم وقوعه، كوجود الثواب للكافرين، وحصول العقاب للمطيعين.

● **المقدمة الثانية:**

اعلم أن الاستدلال على أربعة أضرب:

الأول: الاستدلال بالسبب على المسبب، كالاستدلال بمس النار مثلاً على احتراق الممسوس.

الثاني: عكسه، وهو الاستدلال بالمسبب على السبب، كالاستدلال باحتراق الشيء مثلاً على مس النار له، ومنه الاستدلال بوجود الأثر على وجود المؤثر.

=القوام بالفعل ذاتًا موجودة خاصة. فتبين أن المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود لا يجوز أن يكون معنى جنسيًا ينقسم بفصول أو أعراض، فبقي أن يكون معنى نوعيًا فتقول: ولا يجوز أن تكون نوعيته محمولة على كثيرين، لأن أشخاص النوع الواحد كما بينا إذا لم تختلف في المعنى وجب أن تكون إنما تختلف بالعوارض، وقد منعنا إمكان هذا في وجوب الوجود، وقد يمكن أن نبين هذا بنوع من الاختصار، ويكون الغرض راجعًا إلى ما أردناه فنقول: إن وجوب الوجود إذا كان صفة للشيء موجودًا له، فإما أن يكون واجبًا في هذه الصفة، أي في وجوب الوجود، أن تكون عين تلك الصفة موجودة لهذا الموصوف فيمتنع الواحد منها أن يوجد وجودًا لا يكون صفة له، فيمتنع أن يوجد لغيره، فيجب أن يوجد له وحده، وإما أن يكون وجودها له ممكنًا غير واجب، فيجوز أن يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته، وهو واجب الوجود بذاته هذا خلف، فوجوب الوجود لا يكون إلا لواحد فقط. وبعبارة أخرى نقول: إن كون الواحد منها واجب الوجود ولكونه هو بعينه إما أن يكون واحدًا، فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره، وإن كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه، فمقارنة واجب الوجود لأنه هو بعينه، إما أن يكون أمرًا لذاته، أو لعلة وسبب موجب غيره، فإن كان لذاته، ولأنه واجب الوجود، فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه، وإن كان لعلة وسبب موجب غيره، فلكونه هذا بعينه سبب، فلخصوصية وجوده المنفرد سبب فهو معلول. فإذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كأنواع تحت جنس، وواحد بالعد ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى شرح اسمه له فقط، ووجوده غير مشترك فيه. «الإلهيات» لابن سينا (صـ٤٣-٤٧).

وإذا عرفت هذا أيها المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة، فأقرب شيء يخرجك عن التقليد[1] بعون الله أن تنظر إلى أقرب الأشياء إليك، وذلك نفسك، قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، فتعلم على الضرورة أنك لم تكن ثم كنت. فتعلم أن لك موجدًا أوجدك لاستحالة أن توجد نفسك، وإلا لأمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك، وهو ذات غيرك لمساواته لك في الإمكان.

الثالث: الاستدلال بأحد مُسببي سبب واحد على المسبب الآخر، كالاستدلال بغليان الماء المركب في آنيته على النار مثلاً على حرارته، فإن غليانه وحرارته مسببان على سبب واحد، وهو مجاورة النار.

الرابع: الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر، كالاستدلال بوجوب كونه تعالى عالمًا على وجوب قيام العلم.

ومنهم من رد هذا إلى القسم الثاني، وهو: الاستدلال بالمسبب على السبب، وحصر الاستدلال في الثلاثة الأول.

فإذا عرفت هذا فالذي يصلح من هذه الأنواع لمعرفته تعالى النوع الثاني والرابع، أما الأول- وهو الاستدلال بالسبب على المسبب- فمحال في حقه تعالى لوجوب وجوده، فيستحيل أن يكون له سبب، وتعين هذا يبطل في حقه القسم الثالث.

---

(١) قال علي بن أبي طالب: إياكم والاستنان بالرجال، فإن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة، ثم ينقلب لعلم الله فيه فيعمل بعمل أهل النار، فيموت وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار، فينقلب لعلم الله فيه ، فيعمل بعمل أهل الجنة فيموت وهو من أهل الجنة. قال: يقال لمن قال بالتقليد: لم قلت به وخالفت السلف في ذلك فإنهم لم يقلدوا ؟ فإن قال: قلدت لأن كتاب الله تعالى لا علم لي بتأويله وسنة رسول الله ﷺ لم احصها، والذي قلدته قد علم ذلك فقلدت من هو أعلم مني، قيل له: أما العلماء إذا أجمعوا على شيء من تأويل الكتاب وحكاية السنة أو اجتمع رأيهم على شيء فهو لا شك فيه، ولكن قد اختلفوا فيما قلدت فيه بعضهم دون بعض، فما حجتك في تقليد بعضهم دون بعض؟ وكلهم عالم ولعل الذي رغبت عن قوله أعلم من الذي ذهبت إلى مذهبه. فإن قال: قلدته لأني أعلم أنه صواب، قيل له: علمت ذلك بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع؟ فإن قال: نعم، أبطل التقليد، وطولب بما ادعاه من الدليل، وإن قال: قلدته لأنه أعلم مني، قيل له: فقلد كل من هو أعلم منك، فإنك تجد من ذلك خلقًا كثيرًا، ولا تخص من قلدته.

ثم قال الشوكاني: وقد أجمع العلماء على أن ما لم يتبين ولم يستيقن فليس بعلم، وإنما هو ظن، والظن لا يغني من الحق شيئًا. ثم قال: ولا خلاف بين علماء الأمصار في فساد التقليد، ثم صرح بأن المقلد ليس من العلماء باتفاق أهل العلم. انظر «قطر الولي على حديث الولي» للشوكاني (صـ١٣٧-١٣٩)، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

وإنما قلنا: إنه أهون عليك من نفسك، لما في إيجادك نفسك من زيادة التهافت، وهو الجمع بين متنافيين، وهو تقدمك على نفسك، وتأخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله، فإذا كانت ذاته نفس فعله لزم المحذور المذكور.

● ص/ وإذا عرفت هذا أيها المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة، فأقرب الأشياء شيء يخرجك بعون الله تعالى من التقليد أن تنظر إلى أقرب الأشياء إليك وذلك نفسك، قال الله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، فتعلم على الضرورة أنك لم تكن ثم كنت، فتعلم أن لك موجدًا أوجدك لاستحالة أن توجد نفسك، وإلا لأمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك، وهو ذات غيرك لمساواته لك في الإمكان.

وإنما قلنا: إنه أهون عليك من نفسك، لما في إيجادك نفسك من زيادة التهافت، والجمع بين متنافيين، وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها، لوجوب سبق الفاعل على فعله، فإذا كانت ذاته نفس فعله، لزم المحذور المذكور.

● الشرح/ الإشارة بهذا راجعة إلى مضمون ما سبق وهو ضعف التقليد، والخشية على صاحبه، وكيفية النظم للاستدلال بالنفس أن تقول: أنا لم أكن ثم كنت، أو أنا موجود بعد عدم، أو أنا حادث، كلها بمعنى، وكل ما لم يكن ثم كان، أو كل موجود بعد عدم، أو كل حادث فله موجود أوجده، ينتج هذا البرهان: أن لي موجودًا أوجدني.

أما المقدمة الأولى، وهي الصغرى، فلا تفتقر إلى دليل؛ لأنها معلومة بالضرورة، لأن كل عاقل لا يرتاب في أن هيئته المخصوصة التي هو عليها وبها تحققت حقيقة الإنسانية مثلاً كانت معدومة ثم كانت .

وأما المقدمة الثانية، وهي الكبرى، الحاكمة بافتقار كل حادث إلى محدث – بكسر الدال – فمنهم من يدعي أنها ضرورية لا تفتقر إلى دليل، حتى قال الفخر في «المعالم»: إن العلم بها مركوز في فطرة الصبيان، فإنك إذا لطمت وجه حي من حيث لا يراك، وقلت له: إن هذه اللطمة حصلت من غير فاعل البتة، لا يصدقك.

بل في فطرة البهائم بأن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع، لأنه تقرر في فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال.

ومنهم من يقررها بوسط – أي بدليل–، فيقول: إن الحادث إذا حدث في الوقت المعين فالعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي وجد فيه بأوقات، أو تأخره عنه بساعات.

....

فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت بدلاً عن العدم المجوز، يفتقر إلى مخصص - بكسر الصاد- وإلا كان أحد الأمرين المتساويين مساويًا لذاته راجحًا لذاته، وهو محال ضرورة، فتعين أن يكون الترجيح للوجود بدلاً عن العدم بمرجح منفصل عن الحادث وهو الفاعل المختار جل وعلا.

هذا إن قلنا: الوجود والعدم بالنسبة للممكن متساويان وهو المختار.

أما إن قلنا: إن العدم أولى به من الوجود لقبول إياه بلا سبب، فأظهر في الاحتياج إلى الصانع لئلا يلزم ترجيح الوجود المرجوح بلا مرجح.

والصحيح: أن العلم بتلك المقدمة الكبرى نظري، إلا أنه يحصل بنظر قريب، كما قررناه الآن، ولأجل قربه ظن قوم أن ذلك العلم ضروري.

وأما مبالغة الفخر بأنه في فطرة الصبيان، فممنوع عمومه في جميعهم.

وإن أراد في فطرة أكثر مميزيهم فمسلَّم، لكن لا نسلِّم أنه لا علم لمميزيهم إلا الضروري حتى يلزم ما ذكر، كيف ونحن نرى أن الصبيان لا ينفكون من علوم نظرية، لا سيما القريبة التي لا تعارضها شبهة، ويتمحض[1] العقل فيها.

وأما المبالغة بأنه مركوز أيضًا في فطرة البهائم، بدليل ما ذكر من صوت الخشبة، فمن أعجب ما يذكر أن البهائم تدرك قضايا كلية ولوازمها، فلو قدِّر حمار أو حيوان غيره لم يُضرب قط بخشبة لم ينفر بصوتها ألبتة، لكن إذا تكرر عليه ذلك التألم عند سماعها تخيل من حسها الألم، لمفارقته المؤلم، وعدم التمييز والانفكاك في خياله، كما أن السليم ينفر من الحبل المبرقش بمقارنة الإيذاء عنده لهذا الشكل، وهذا من الخيالات لا من التمييز العلمي، والله تعالى أعلم. قال معناه شرف الدين بن التلمساني.

وهذه الطريقة، أعني طريقة من يستدل على افتقاره الحادث إلى سبب، طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان عند الاستدلال على وجوب الصانع، وعلى هذه الطريقة عوَّل إمام الحرمين.

وقد اختلف المسلمون في منشأ احتياج الحادث[2] إلى الصانع، فقيل: الإمكان، وهو اختيار

---

(١) المحض: كل شيء خلص حتى لا يشوبه شيء يخالطه.

(٢) قال النابلسي في كتاب «الوجود» (صـ٣٧-٣٩): اعلم أن جميع الحوادث والمحسوسات المعقولات والموهومات والمتخيلات ممن كان وما يكون ما هو كائن إلى الأبد، ما قام وثبت بنفسه ولا يقوم ويثبت بنفسه، ولا هو قائم =

....

ناصر الدين البيضاوي وجماعة.

وقيل: الحدوث، وهو عمدة أكثر المتكلمين. وقيل: بمجموعهما. وقيل: الإمكان بشرط الحدوث.

والحق أنها كلها طرق موصلة إلى العلم بالصانع، وهي إما أن تعتبر في الذوات أو في الصفات، فيكون الطرق الموصلة إلى العلم ثمانية من ضرب أربعة في اثنين، وإن سقط منها الإمكان بشرط الحدوث، لأنه يرجع في الصورة إلى طريق الاستدلال بمجموع الإمكان والحدوث، وسقط بسببه من الثمانية طريقان، فتبقى ستة طرق.

وكذا عدها الفخر في الأربعين، وعدُّها في المعالم أربعة، كأنه أسقط منها الطريقين الأخيرين لتركبهما من الأولين.

والفرق بين الاستدلال بطريق الإمكان المجرد وبين غيره من الطرق: أن العلم بحدوث العالم يتأخر في طريق الإمكان المجرد عن العلم بالصانع، وفي غيره يتقدم.

وبيانه: أنا إذا حققنا أن العالم ممكن بذاته، ويدل على ذلك افتقاره، وأن كل ممكن بذاته من حيث هو قابل للوجود والعدم ، فالوجـود له ليس من ذاته، وكل من ليس له الوجود من ذاته ،

=وثابت بنفسه، وإنما هو محتاج ومفتقر إلى الوجود ليقوم ويثبت به كما هو مشاهد معلوم، ووجوده الذي هو قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهي، والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة، لا على ذلك الوجود الذي هو قيوم مثبت لجميع الحوادث كما ذكرنا. ولا يصح أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجود بعد أن لم يكن كذلك، فيلزم عليه أن يكون عدمًا، فيصير وجودًا، والعدم ضد الوجود، لا خلاف الوجود. كذلك أيضًا لم يرد في الشرع بمقتضى الكتاب والسنة أن الله تعالى خلق وجودًا أصلاً، وإنما ورد أن الله تعالى خلق كل شيء وأنه خلق السموات والأرض، فالخلق منه تعالى واقع على الأشياء التي هي الحوادث المحسوسات والمعقولات كما ذكرناه، لأن الخلق منه تعالى واقع أيضًا على وجود الأشياء التي هي قائمة به، وأيضًا لو كان الله تعالى خالقًا للوجود لكان خالقًا لا إله آخر مثله سبحانه تقوم به الأشياء وتثبت، فإن الوجود هو الذي تقوم به الأشياء وتثبت كما هو مشاهد معلوم بالبداهة. والوجود كما هو معلوم مشاهد من حيث هو وجود قيوم على الحوادث مثبت لها، غير مختلف في قيوميته لكل شيء وتثبيته له، فلا هو شيء أزيد منه في شيء آخر، ولا أنقص ولا أقوى ولا أضعف، ولا هو مقدر بمقدار في شيء دون مقدار في شيء آخر، وإنما الأشياء مقدرة في أحوالها وإمكانها دون الوجود كما قال الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾. وقال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾، وقال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾، وقال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾.

....

فالوجود له من غيره.

ثم ذلك الغير لابد أن يكون واجب الوجود لذاته وإلا لافتقر إلى من يفتقر إليه العالم، ودار وتسلسل على ما سيأتي إن شاء الله بيانه في دليل قدم الصانع، والدور والتسلسل محال، فثبت العلم بوجود مؤثر واجب لذاته، فقد خرج لك من هذا العلم بالصانع، لكن مع احتمال أن يكون صانعًا باللزوم الذاتي، فلا يكون العالم حادثًا بل قديمًا، كما يقول الفلاسفة.

واحتمل أن يكون صانعًا بالاختيار، فيكون العالم حادثًا، فيحتاج إلى دليل آخر، لإثبات هذا المطلب، أعني مطلب حدوث العالم بعدما فرغت من مطلب وجود الصانع الذي نظرك فيه ونظر الفيلسوفي واحد، وإنما تنفرد عنه بهذا المطلب الثاني.

فإنه لم يهتد هو إليه، فتقول: صانع العالم إما أن يكون أوجبه لذاته، أو اقتضاه بطبعه، أو أوجده باختياره، وجهات التأثير منحصرة في هذه الأوجه الثلاثة، ووجه الحصر: أن كل مؤثر لا يخلو إما أن يصح منه الترك أولًا، والأول: الفاعل المختار، والثاني: إما أن يتوقف افتقاره على شرط، وانتفاء مانع أولًا، والأول الطبيعة، والثاني العلة.

ثم نقول: لا جائز أن يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبًا لها بذاته كالعلة، ولا مقتضيًا لها بطبعه، لأن ما يؤثر كذلك لا يجوز أن يخصص مثلاً عن مثل لاستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة، ومطبوع الطبيعة الواحدة، وفاعل العالم قد خصص مثلاً عن مثل، فتعين أن يكون موجدًا بالاختيار.

فنقول: العالم موقع بالاختيار، وكل موقع بالاختيار حادث، إذ اختيار وجوده يستلزم سبق عدمه[1]؛ وإلا لكان تحصيل الحاصل في الوجود وثبوت تمكن ما لا يصح كونه في العدم، فينتج العالم حادث. فأنت ترى كيف تأخر العالم بحدوث العالم في هذه الطريقة على العلم بوجود الصانع.

فقد ظهر الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق .

وقوله: (فتعلم أن لك موجدًا أوجدك) : يعني غيرك بدليل ما بعده ، وهذه نتيجة الدليل

---

(١) روى مسلم في صحيحه [٢١٥- (١٣٥)] كتاب الإيمان، ٦٠ – باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، وفيه بسنده عن أبي هريرة قال: قال لي رسول الله ﷺ: «لا يزالون يسألونك يا أبا هريرة، حتى يقولوا: هذا الله، فمن خلق الله؟»، قال: فبينا أنا في المسجد إذ جاءني ناس من الأعراب فقالوا: يا أبا هريرة هذا الله فمن خلق الله؟ قال: فأخذ حصى بكفه فرماهم، ثم قال: قوموا، قوموا، صدق خليلي.

....

المذكور إلا أنه استغنى فيه بذكر المقدمة الصغرى، وهو قولنا: أنا لم أكن ثم كنت. وحذف الكبرى، وهي: كل من لم يكن ثم كان فله موجد أوجده للعلم بها.

وقوله: **(لاستحالة أن توجد نفسك)**: يعني أنك لما احتجت إلى مرجح لوجودك على عدمك السابق لزم أن يكون ذلك المرجح غيرك.

وقوله: **(وإلا لأمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك)**: أن تقول: لو أمكن أن توجد نفسك لأمكن أن توجد ذات غيرك.

والثاني باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أن القدرة[1] على اختراع أحد المثلين قدرة على اختراع مثله، والممكنات متساوية في الإمكان المصحح لتعلق القدرة، فالقدرة على إيجاد بعضها اختراعًا قدرة على إيجاد جميعها.

وإلى بيان الملازمة أشار بقوله: **(لمساواته لك في الإمكان)**، أي لمساواة غيرك لك في الإمكان، وأما بطلان الثاني وهو أن إيجاد الإنسان ذات غيره ممتنع، فلا يفتقر إلى بيان، لأن كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك.

قوله: **(وإنما قلنا أنه أهون عليك)**: كما اشتملت الملازمة على دعوتين:

---

(١) قال الأشعري في «مقالات الإسلاميين»: اختلفوا هل يوصف الباري بالقدرة على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن؟

فقال أهل الإثبات جميعًا، وبشر بن المعتمر، وجعفر بن حرب: إن الله سبحانه يقدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن، غير أن جعفر بن حرب كان يقول: إنه إن فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لم يكن يستحق من الثواب على الإيمان ما يستحقه إذا لم يفعلها به، فعرضه الله سبحانه بأن لم يفعل ذلك به للمنزلة السنية، والأصلح لهم ما فعله الله سبحانه بهم، ولم يكن بشر يقول: إن الله سبحانه لو فعل اللطيفة لم يكن الذي فعل به يستحق من الثواب دون ما يستحق إذا لم يفعلها به، ثم رجع جعفر بن حرب عن القول باللطف بعد ذلك فيما حكي عنه.

وقال بشر: إنّ ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية، وعند الله من اللطف ما هو أصلح مما فعل ولم يفعله، ولو فعله بالخلق آمنوا طوعًا لا كرهًا، وقد فعل بهم لطفًا يقدرون به على ما كلفهم.

وقالت المعتزلة كلها غير أن المعتمر قال: إنه لا لطف عند الله لو فعله بمن لا يؤمن لآمن، ولو كان عنده لطف لو فعله بالكفار لآمنوا ثم لم يفعل بهم ذلك لم يكن مريدًا لمنفعتهم – فلم يصفوا ربهم بالقدرة على ذلك – تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا. انظر «مقالات الإسلاميين» (صـ٢٤٧).

فإن قلت: كيف أعلم ضرورة سبق عدمي، وقد كنت ما في صلب أبي، وكذا أبي في صلب أبيه، وهلم جرًّا. غاية الأمر أني أعلم ضرورة تحولي من صورة إلى صورة، لا من عدم إلى وجود، كما ذكرت؟

فالجواب: أن ذاتك الآن أكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعًا، فتعلم على الضرورة أن ما زاد كان معدومًا، ثم كان، وإذا كان معدومًا ثم وجد فلا بد له من موجد، فقد تم لك البرهان القاطع بهذا الزائد من ذاتك على وجود الصانع دون حاجة إلى غيره.

إحداهما: أن من أمكن أن يوجد نفسه أمكن أن يوجد غيره.

الثانية: أن إيجاد غيره أهون عليه من إيجاد نفسه، احتاج إلى الاستدلال عليهما، فاستدل على الأولى بقوله: «لمساواته لك في الإمكان». واحتج هنا على الثانية، فبين أن وجه (الأهونية) [1] في إيجاد الغير: سلامته من محال يختص بإيجاد نفسه، وهو الجمع بين أمرين متنافيين من حيث إنه يجب أن يتقدم على نفسه لكونه فاعلاً لها.

والفاعل قبل فعله ضرورة، ويجب تأخيره لكونه عين فعله، وهو قول متهافت - أي متساقط، ومنه: تهافت الفراش في النار - أي تساقط.

● ص/ فإن قلت كيف أعلم ضرورة سبق عدمي وقد كنت ما في صلب أبي، وكذا أبي في صلب أبيه وهلُم جرًّا. غاية الأمر أني أعلم ضرورة تحولي من صورة إلى صورة[2] لا من

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤]. قال ابن كثير في «تفسيره»: يقول تعالى مخبرًا عن ابتداء خلق الإنسان من سلالة من طين وهو آدم عليه السلام خلقه الله من صلصال من حمأ مسنون. ثم قال ابن كثير: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً﴾ هذا الضمير عائد على جنس الإنسان كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: ٧، ٨] أي ضعيف، كما قال: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [المرسلات: ٢٠، ٢١] يعني الرحم معد لذلك مهيأ له ﴿إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٢، ٢٣]، أي مدة معلومة وأجل معين حتى استحكم وتنقل من حال إلى حال وصفة إلى صفة، ولهذا قال ههنا: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ أي ثم صيرنا النطفة وهي الماء الدافق الذي يخرج من صلب الرجل وهو ظهره وترائب المرأة وهي عظام صدرها ما بين الترقوة إلى السرة، فصارت علقة حمراء على شكل العلقة ﴿فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ كالبضعة من اللحم ﴿فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا﴾ يعني شكلناها ذات رأس ويدين ورجلين بعظامها وعصبها وعروقها ﴿فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا﴾ أي جعلنا على ذلك ما يستره ويشده ويقويه، ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ أي ثم نفخنا فيه الروح فتحرك وصار خلقًا آخر ذا سمع وبصر وإدراك وحركة واضطراب، ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ انظر «تفسير ابن كثير» (٣/ ٢٤٨).

....

عدم إلى وجود، كما ذكرت؟

فالجواب: أن ذاتك الآن أكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعًا. فتعلم على الضرورة أن ما زاد كان معدومًا ثم كان. وإذا كان معدومًا ثم وجد فلابد له من موجد، فقد تم لك البرهان القاطع بهذا الزائد من ذاتك على وجود الصانع دون حاجة إلى غيره.

● ش / هذا اعتراض على المقدمة الصغرى القائلة: أنا لم أكن ثم كنت.

وتقريره: أن يقال: لا نسلِّم أني لم أكن ثم كنت. قولكم: «أن ذلك معلوم بالضرورة» ممنوع، وسند المنع: أني أعلم أن مادتي التي تكوَّنت منها كانت في صلب أبي، وكذا مادة أبي التي تكوَّن منها كانت في صلب أبيه. ولعل الأمر كان هكذا إلى غير نهاية.

وإذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال، غاية الأمر أني أعلم ضرورة تبدل الصور عليّ لا سبق العدم لذاتي، ودليلكم مبني على أن نفس الذات لم تكن ثم كانت لا على أن صورتها لم تكن ثم كانت.

أجاب بما حاصله: أن الذات من باب الكل المجموع والماهية المركبة، ومن لازمها انعدامها بانعدام جزئها، ومن المعلوم ضرورة أن جزئها الأكبر الزائد على النطفة لم يكن ثم كان، فصدق قولنا في الصغرى: أنا لم أكن ثم كنت.

وأن العلم بذلك ضروري، إذ «أنا» ونحوه من الكنايات عبارة عن الهيكل المخصوص من روح وبدن، لا عن بعضه عند المحققين على ما تقرر في محله، وإذا ثبت أن جزءًا من ذاتي لم يكن ثم كان فذاتي لم تكن ثم كانت، فاحتاج إلى موجد لذاتي، ويتعين أن يكون غيرها لئلا يلزم التهافت المذكور، قصارى الأمر تطرق احتمال أن يكون بعض ذاتي في الأصل كالنطفة مثلاً أثر في فعل للبعض الزائد عليها لأنها مغايرة لمجموع ذاتي، لكن سنذكر بعض هذا، برهان بطلانه؛ لأن الذي قصدنا أن نستنتج من البرهان السابق إنما احتياج الذات إلى موجد.

أما تحقيق ذلك الموجد ما هو، وتحقيق حدوث كل جزء من أجزاء الذات، بل وكل جزء من أجزاء العالم، فسيتبين بعد إن شاء الله تعالى على الكمال، على أن إسناد إيجاد شيء من الذات لبعضها يندرج بطلانه فيما ذكرناه من البرهان على بطلان إيجاد الذات نفسها، وهو ما ألزمناه على ذلك التقدير من صحة إيجادها غيرها.

إذًا لو كان لبعض الذات خاصية الاختراع للممكن، أمكن للذات أن تخترع غيرها من حيث اشتمالها على ذلك البعض الذي يصح منه الاختراع، وهو باطل على الضرورة.

ثم إذا نظرت إلى هذا الزائد من ذاتك وجدته جرمًا يعمر فراغًا، يجوز أن يكون على ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة، وأن يكون على خلافها، فتعلم قطعًا أن لصانعك اختيارًا في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها، فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على أن النطفة التي نشأت عنها يستحيل أن تكون هي الموجدة لذاتك لعدم إمكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك ببعض ما جاز عليها.

وأيضًا: لا طبع لها في وجود ذاتك، وإلا لكنت على شكل الكرة، لاستواء أجزاء النطفة، ولا في نموها، وإلا لكنت تنمو أبدًا.

فإن قيل: لعل ذلك البعض إنما أثر بالطبع بشرط الاتصال والكينونة في الرحم.

قلنا: يلزم أن ينقطع تأثيره بعد الانفصال عن الرحم، كيف ومعظم الذات بعد الانفصال، وجد على أن اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها بما يجوز على غيره، يمنع قطعًا أن يكون لعلة[1] أو طبيعة فيها تأثير، فتعين أن التأثير فيها إنما هو بالاختيار، والممكنات بالنسبة إلى الفاعل المختار سواء، فظهر أن البرهان السابق يقتضي أن الموجد للذات ليس نفسها جزءها ولا جزء من أجزائها. وسنزيد ذلك بيانًا بعد إن شاء الله تعالى.

قوله: (فتعلم على الضرورة أن ما زاد كان معدومًا ثم كان): يعني وبسبب ذلك صدق ما دعيناه من كونك تعلم ضرورة أنك لم تكن، ثم كنت لأن المركب لا وجود له إلا بجميع أجزائه.

● **قوله:** **ثم إذا نظرت إلى هذا الزائد من ذاتك وجدته جرمًا يعمر فراغًا، يجوز أن يكون على ما هو عليه من المقدار المخصوص، والصفة المخصوصة، وأن يكون على خلافها، فتعلم قطعًا أن لصانعك اختيارًا في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها.**

---

(١) قال ابن سينا: والعلل كما سمعت صورة وعنصر وفاعل وغاية، فنقول: إنا نعني بالعلة الصورية: العلة التي هي جزء من قوام الشيء، يكون الشيء بها هو ما هو بالفعل، وبالعنصرية: العلة التي هي جزء من قوام الشيء، يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده، وبالفاعل: العلة التي تفيد وجودًا مباينًا لذاتها. أي لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلاً لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها، حتى يكون في ذاتها قوة وجوده إلا بالعرض، ومع ذلك فيجب الا يكون ذلك الوجود من أجله من جهة ما هو فاعل، بل إن كان ولابد فباعتبار آخر، وذلك لأن الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيده، مثل الباري للعالم، وأما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودًا غير التحريك بأحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة، ونعني بالغاية: العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مباين لها. انظر «الإلهيات» لابن سينا (صـ٢٥٧).

....

فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على أن النطفة التي نشأت عنها يستحيل أن تكون هي الموجدة لذاتك لعدم إمكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك ما جاز عليها، وأيضًا لا طبع لها في وجود ذاتك وإلا لكنت على شكل الكرة لاستواء أجزاء النطفة ولا في نموها، وإلا لكنت تنمو أبدًا.

●**الشرح**: تقدم انحصار جهات التأثير في أوجه ثلاثة، وهي: التأثير بالاختيار، والتأثير بالطبيعة، والتأثير بالعلة، وأن وجه الحصر: أن كل مؤثر إما أن يصح منه الترك لأثره كالكاتب لكتابته، والمتحرك غير المرتعش لحركته عند القدري [1] لا عند السني القائل بعدم تأثير القدرة الحادثة أولاً.

والأول: الفاعل المختار، ويلزمه أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا مريدًا.

والثاني: إما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط، وانتفاء مانع، كما يقول الطبايعي في إحراق النار، أو نفع الأدوية مثلاً، فإنه قد يمنع منها مانع أولاً، كما يقوله الفيلسوفي في حركة اليد مع حركة المفتاح مثلاً، فإنه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الكاتبين في اليد مانع عند حركته.

والأول: الطبيعة. والثاني: العلة.

فإذا عرفت هذا فهذه الأوجه الثلاثة كلها مستحيلة في النطفة.

أما تأثيرها فيما نشأ عنها بالاختيار فضروري البطلان، إذ الحياة والقدرة والإرادة والعلم لازمة للمؤثر بالاختيار، وهي جماد لا تتصف بشيء من ذلك قطعًا.

وأيضًا لو أثرت النطفة بالاختيار لما اختص تأثيرها بهذه الذات التي تكونت عنها دون غيرها.

---

(١) القدرية: هم الذين نسبوا التقدير إلى أنفسهم لا إلى الصانع، كانت المعتزلة قدرية، وقالوا: إن الله ليست له قدرة ولا إرادة، وأفعال العباد مخلوقة لهم وليس الله خالق لأفعالهم، وكان أبو الهذيل العلاف شيخهم الأكبر يقول بتناهي مقدورات الله حتى إذا انتهت لم يعد قدارًا على شيء، وفسر قدرة الله بأنها علمه، واختلفت المرجئة، فمنهم من مال إلى قول المعتزلة، ومنهم من أثبت القول بالقدر كأبي شمر ومحمد بن شبيب، ومنهم من لا يقول بالجبر ولا بالقدر كاليونسية والغسانية، والقدر والجبر متضادان، وكان المعتزلة قدرية، ونقيضهم الجبرية، ومنهم جهم بن صفوان الذي قال: إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات. انظر «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٣١٥).

....

ولكانت هذه الذات الكاملة أحرى أن تؤثر في إيجاد الذوات لاشتمالها على النطفة المدعى لها القدرة على التأثير، ولما فيها أيضًا من الأوصاف المناسبة للتأثير كالعلم والإرادة والقدرة والحياة وغير ذلك، وعجزها عن ذلك معلوم بالضرورة، فأحرى ما هو أضعف منها.

وأما تأثيرها بالطبع وفي معناه العلة فباطل لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ونسبتها أعني النطفة إلى جميع المقادير والصفات نسبة واحدة، فتعين أن يكون الفاعل مختارًا له إرادة يرجح بها بعض الجائز على بعض.

وأيضًا: فكل من النطفة والذات جواهر متماثلة، ومع ذلك اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر، وبعضها بقوة الشم، وبعضها بقوة العقل، إلى غير ذلك من الاختلافات التي لا تحصى.

وكل يجوز أن يكون في مكان صاحبه، وأن يكون على خلاف ما هو عليه، والطبيعة والعلة[1] يستحيل أن يخصصا مثلاً عن مثل .

قوله: (فتعلم قطعًا أن لصانعك اختيارًا): ادعى دعوتين على الترتيب: الأولى: أن صانع ذاتك فاعل مختار. واحتج ببرهان من الشكل الأول، حذف فيه الكبرى للعلم بها.

وتقريره أن تقول: ذاتك قد اختصت بجائز بدلاً عن جائز، باعتبار مجموعها، وباعتبار أجزائها. وكل من كان كذلك ففاعله مختار لفعله ينتج ذاتك فاعلها مختار لفعلها، وذكر الصغرى ظاهر، فإن مجموع الذات قد اختصت ببعض المقادير من كونه ذا طول مخصوص وعرض مخصوص، والطول أكثر من العرض مثلاً، مع جواز أن يكون على خلاف ذلك.

والأشكال الهندسية كلها في حقه جائزة لا رجحان لبعضها على بعض باعتبار ذاته.

---

(١) قال ابن سينا في «الإلهيات»: كل علة فإنها من حيث هي تلك العلة لها حقيقة وشيئية، فالعلة الغائية هي في شيئيتها سبب؛ لأن تكون سائر العلل موجودة بالفعل عللاً، والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللاً بالفعل، فكأن الشيئية من العلة الغائية علة علة وجودها، وكأن وجودها معلول معلول شيئيتها، لكن شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل منصورة في النفس أو ما يجري مجراها، ولا علة للعلة الغائية في شيئيتها إلا علة أخرى غير العلة التي تحرك إليها أو يتحرك إليها. واعلم أن الشيء يكون معلولاً في شيئيته، ويكون معلولاً في وجوده، فالمعلول في شيئيته مثل الإثنينية، فإنها في حد كونها إثنينية معلولة للوحدة، والمعلول في وجوده ظاهر لا يخفى. انظر «الإلهيات» لابن سينا (صـ٢٩٢).

....

وكذلك أيضًا: قد اختص ببعض الأعراض من الألوان والأصوات ونحوهما دون بعض.

وأما باعتبار أجزائها: فقد اختص بعضها مع استوائها بأن كان عينًا، وبعضها بأن كان أذنًا، وبعضها بأن كان يدًا، إلى غير ذلك من الاختلافات. وكل في محل مخصوص، وله عرض مخصوص مع جواز غير ذلك في الجميع.

وأما دليل الكبرى، فلأن تأثير الطبيعة والعلة [1] لما كان بالمناسبة الذاتية فيستحيل أن يناسب الضدين، وأن يخصص مثلاً عن مثل، فتعين أن يكون المخصص لذاتك مختارًا.

الثانية من الدعوتين – وهي المقصودة، والأولى وسيلة إليها-: أن صانع ذاتك ليس بنطفة وفي معناها نفي أن يكون طبيعة أو علة على العموم.

ودليل هذه الدعوى من الشكل الثاني أن تقول: صانع ذاتك فاعل مختار، ولا شيء من النطفة، وفي معناها كل طبيعة أو علة بفاعل مختار ينتج صانع ذاتك ليس بنطفة.

وفي معناه: ليس بطبيعة ولا علة عمومًا. ودليل الصغرى والكبرى سبق.

وأيضًا: قوله: **(لا طبع لها في وجود ذاتك وإلا لكنت على شكل الكرة)**: هذا إلزام على مذهب الخصوم فإنهم يقولون: الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضي شكلاً متساويًا من كل وجه، وهو الكبرى في المركبات، ولذلك زعموا أن جوهر [2] الفلك كما كان طبيعة واحدة كان كُرِّيًا. وإذا

---

(١) قال الأشعري في «مقالات الإسلاميين»: واختلفت المعتزلة: هل خلق الله ﷻ خلقه لعلة أم لا؟ على أربعة أقاويل:

١- فقال أبو الهذيل: خلق الله ﷻ خلقه لعلة، والعلة هي الخلق، والخلق هو الإرادة والقول، وإنما خلق الخلق لمنفعتهم، ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم، لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضررًا ولا ينتفع به غيره ولا يضر به غيره، فهو عابث.

٢- وقال النظام: خلق الله الخلق لعلة تكون، وهي المنفعة، العلة هي الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم، ولم يثبت علة معه لما كان مخلوقًا كما قال أبو الهذيل، بل قال: هي علة تكون وهي الغرض.

٣- وقال معمر: خلق الله الخلق لعلة، والعلة لعلة، وليس للعلل غاية ولا كل.

٤- وقال عباد: خلق الله سبحانه الخلق لا لعلة. انظر «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣١٨).

(٢) اختلفوا في الجواهر هل يجوز على جميعها ما يجوز على بعضها، وهل يجوز أن يحل الجوهر الواحد محل ما يجوز أن يحل الجواهر جميعها، وهل يجوز وجودها ولا أعراض فيها أم يستحيل ذلك؟ فقال قائلون: يجوز على الواحد من الجواهر ما يجوز على جميعها من الأعراض. وقال قائلون: لا يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الأجسام، ولا يجوز أن يتحرك الجوهر الواحد ولا أن يسكن ولا أن ينفرد ولا أن يماس، ولا أن يجامع ولا =

....

انتفى الطبع لما فأحرى العلة.

قوله: (ولا في نموها): هذا مبالغة في الرد لما يتوهم أن الفاعل المختار خصص بعض النطفة بكونه يدًا، والبعض بكونه رجلاً، والبعض بكونه رأسًا، والبعض بكونه أذنًا، إلى غير ذلك، لا تأثير للنطفة بل ولا للطبيعة، ولا للعلة في شيء من ذلك لما ذكر قبل، وإنما طبعها في نمو تلك الآخر المخصصة بالغير، والنمو معنى واحدًا، فلم يلزم من تأثير النطفة والطبيعة فيه اختلاف مطبوعها، ووجه الرد بما ذكر أن الموقوف على مقدار مخصوص في النمو وانقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يمنع أن يكون النمو أيضًا أثرًا للطبيعة، وفي معناها: العلة، إذ لو كان أثرًا لهما للزم أن لا تقف الذات في نموها، ولكانت تنموا أبدًا، على أن تقديرها مؤثرة في النمو لا يرفع لزوم اختلاف مطبوعها.

لأن النمو الذي في اليد مثلاً مخالف في انتهائه لنمو الأذن، وكذا نمو الأنف والرجل وغيرهما مختلف، بل أصابع اليد المتحدة المحل وأصابع الرجل وأسنان الفم مختلفة في نموها.

وترى بعض الأعضاء نموها في الطور أكثر من العرض، وبعضها بالعكس إلى غير ذلك من صفات اختلاف النمو، كل على أبلغ ما يكون من المناسبة لمصلحة الخاصة به.

أفيرضى عاقل أن يسند هذا الصنع العجيب والشكل الغريب لشيء من العالم منفردًا أو مجتمعًا، فضلاً عن أن يسنده إلى خصوصية موات لا يسمع ولا يبصر ولا يغني شيئًا، كلا والله إنما يليق أن يفعله من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، مالك الملك المحيط علمه بكل شيء الذي لا يتعاصى على قدرته التامة وإرادته النافذة شيء من الكائنات. تبارك الله أحسن الخالقين.

وللطبايعيين هنا تقديرات وهوس يمج ذكره وتسويد الصحف به، وهدم أساساتهم الواهية مستبين لكل موفق، والاطلاع على مذاهبهم يدل على عظيم ما ابتلوا به والعياذ بالله من سلب العقل والإيمان والاتصاف بصفة المجانين والبُله والصبيان.

=أن يفارق، وهذا قول هشام وعباد، وأحال عباد أن يوجد حي لا قادر، وأن يوجد الجسم مع عدم الأعراض كلها، وأحال أن يوجد الفعل من الإنسان مع العجز بقدرة وقد عدمت. وقال قائلون: يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون، وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة، وسائر ما يتولد عنهما مما يفعل الآدميون كهيئته، فأما الألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت وما أشبه ذلك فلا يجوز حلوله في الجوهر. انظر «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٠-١٢).

ومن هنا أيضًا تعلم أن تلك النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان؛ إذ كله مثلك جرم يعمل فراغًا، يمكن وجوده وعدمه.

واتصافه بما هو عليه من المقادير والصفات المخصوصة، وبغيرها فيحتاج كما احتجت إلى مخصص يخصصه بما هو عليه لوجود استواء المثلين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل، وقد وجب لذاتك سبق القدم، فكذلك يجب لسائر العالم المماثل لك؛ إذ لو جاز أن يكون بعض العالم قديمًا، والقدم لا يكون إلا واجبًا للقديم، كما يأتي للزم أن يختص أحد المثلين عن مثله بصفة واجبة، وهو محال لما يلزم من اجتماع متنافيين وهو أن يكون مثلاً غير مثل.

فخرج لك بالنظر في ذاتك، وانعقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات البرهان القاطع على حدوث العالم كله علوه وسفلهن عرشه وكرسيه، اصله وفرعه.

وأن جميعه عاجز عن إيجاد نفسه، وعن إيجاد غيره كعجزك، وأن الجميع مفتقر إلى فاعل مختار كافتقارك ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤].

نسأله سبحانه أن يمن علينا بحسن المعرفة، ويختم لنا بأشرف الخواتم عند مماتنا، ويحفظنا من البدع ظاهرًا وباطنًا في جميع حالاتنا وأوقاتنا، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد العروة الوثقى، والعصمة الكبرى لمن تمسك بسنته وسنة الراشدين [(١)] من آله وصحبه.

● ص/ ومن هنا تعلم أيضًا أن تلك النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان، إذ كله مثلك جرم يعمر فراغًا يمكن وجوده وعدمه، واتصافه بما هو عليه من المقادير والصفات المخصوصة وبغيرها، فيحتاج كما احتجت إلى مخصص يخصه بما هو عليه لوجوب استواء المثلين في كل ما يجب، ويجوز ويستحيل.

وقد وجب لذاتك سبق العدم ، فكذلك يجب لسائر العالم المماثل لك ، إذ لو جاز أن يكون بعض العالم قديمًا ، والقدم لا يكون إلا واجبًا للقديم[(٢)] كما يأتي للزم أن يختص أحد المثلين

---

(١) حديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ»، اخرجه: أبو داود في السنة، باب (٥) والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وأحمد بن حنبل في مسنده (٤/ ١٢٦، ١٢٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١١٤)، وابن حبان في صحيحه (١٠٢ - الموارد)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٩، ٣٠)، وابن حجر في تلخيص الحبير (٤/ ١٩٠)، والمنذري في الترغيب والترهيب (١/ ٧٨).

(٢) يطلق القديم على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقًا بالعدم، وهو القديم بالزمان، وكل قديم بالذات قديم بالزمان، وليس هذا سوى الله . انظر «المعجم الصوفي» (صـ٢٠٠).

....

عن مثله بصفة واجبة، وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع متنافيين، وهو أن يكون مثلاً غير مثل يخرج لك بالنظر في ذاتك، وانعقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات البرهان القاطع على حدوث العالم كله: علويه وسفله، عرشه وكرسيه، أقله وفرعه، وأن جميعه عاجز عن إيجاد نفسه، وعن إيجاد غيره، كعجزك، وأن الجميع مفتقر إلى فاعل مختار كافتقارك ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤](١).

● ش / حاصله أن بعدما استبان لك حدوث الزائد من الذات على النطفة بالضرورة، وأن النطفة ونحوها مما يقدر من الطبائع لا أثر لها في شيء من الذوات، وأن فاعل الذات فاعل مختار، انعطف هنا بالاستدلال بذلك الزائد من الذات على حدوث تلك النطفة وسائر العالم، وأن احتياج الجميع إلى فاعل مختار على حد السواء، ولا أثر لبعض منه في بعض البتة.

ووجه الاستدلال: تحقق المماثلة بين هذا الزائد والعالم كله، إذ هذا الزائد أجرام متحيزة، وأعراض قائمة بها وسائر العالم كذلك، والمثلان يجب استواؤهما فيما يجب ويجوز ويستحيل.

وقد وجب الحدوث لذلك الزائد قطعًا، وكذلك يجب لسائر العالم لمماثلته إياه، إذ لو اختلف العالم بأن كان بعضه قديمًا (٢)، وبعضه حادثًا، لكان مختلفًا فيما يجب.

وبيان الملازمة: أن القديم لا يكون إلا واجبًا للقديم.

---

(١) أي: وما من شيء من المخلوقات إلا يسبح بحمد الله، ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، أي: لا تفقهون تسبيحهم أيها الناس لأنها بخلاف لغاتكم. وقال عكرمة في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ قال: الأسطوانة تسبح، والشجر يسبح، الأسطوانة: السارية. وقال بعض السلف: صرير الباب تسبيحه، وخرير الماء تسبيحه قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾.
وقال سفيان الثوري، عن منصور، عن إبراهيم، قال: الطعام يسبح ويشهد بهذا القول آية السجدة في الحج.
وقال آخرون: إنما يسبح ما كان فيه روح، يعنون من حيوان ونبات، قال قتادة في قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ قال: كل شيء فيه روح يسبح من شجر أو شيء منه. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٤٢).

(٢) اختلف المتكلمون في معنى القول: إن الله قديم، فقال بعضهم: معنى أن الله قديم: أنه لم يزل كائنًا لا إلى أول، وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية، وهذا قول الجبائي. وقال عباد: معنى قديم: أنه لم يزل، ومعنى لم يزل: أنه قديم. وقال بعضهم: معنى قديم بمعنى إله، وقال من ثبت القديم قديمًا بقدم: معنى أن الله قديم إثبات قدم لله كان به قديمًا، وكذلك معنى عالم عندهم إثبات علم، وكذلك القول في سائر الصفات. وقد حكي عن بعض المتفلسفة أنه كان لا يقول: إن الباري قديم. وحكي عن معمر أنه كان لا يقول: إن الباري قديم، إلا إذا أوجد المحدثات. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٠١).

....

وبرهانه ما يأتي من كون القدِم لو كان جائزًا للقديم لجاز عليه سبق العدم، فيحتاج إلى مخصص يخصصه بالوجود بدلاً عن العدم المجوز، وهو نقيض القدم المفروض، فيلزم أن يكون قديمًا غير قديم، وهو تهافت.

وهذا معنى قولي: «والعدم لا يكون إلا واجبًا للقديم» لما سيأتي، فهو مفترض بين الشرط، وجوابه لبيان تلازمهما.

وقوله: (لما يلزم من اجتماع متنافيين): هذا بيان لبطلان التالي وهو جواب الشرط، أي: يلزم على اختصاص أحد المثلين بحكم واجب أن يكون مثلاً غير مثل. يعني: لأن التماثل يقتضي استواء المثلين في جميع صفات النفس؛ إذ الصفات التي ليس لها وجود زائد على الذات واختصاص أحدهما بحكم واجب وهو لا يكون صفة نفسية[1]، أو لازمًا لها، فوجب انفراد أحدهما عن مثله بصفة نفسية، فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكون إذًا مثلاً.

كيف وقد تحقق أنه مثل له، فقد لزم أن يكون مثلاً غير مثل، وهو تهافت.

وقوله: (أصله وفرعه): يعني بالأصل: ما نشأ عنه غيره بحسب مجرى العادة من غير تأثير له أصلاً، وبالفرع: الغير الناشئ كالماء للنبات ونحو ذلك.

وقوله: (وأن الجميع مفتقر إلى فاعل مختار): يعني أن الطبيعة والعلة لا يخصصان مثلاً عن مثل، والعالم كله متماثل في ذلك.

فقد اختص كل جزء منه بما لم يثبت لمماثله. وقد سبق تقرير ذلك في فاعل ذاتك[2]،

---

(١) أجمعت المعتزلة على أن صفات الله سبحانه وأسماءه هي أقوال وكلام، فقول الله: إنه عالم، قادر، حي، أسماء لله وصفات له، كذلك أقوال الخلق ولم يثبتوا له صفة علمًا ولا صفة قدرة، وكذلك قولهم في سائر صفات النفس. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٧٣).

(٢) قال في «مقالات الإسلاميين»: اختلفوا هل يقال: إن الإنسان فاعل على الحقيقة؟ فقالت المعتزلة كلها إلا الناشي: إن الإنسان فاعل محدث ومخترع، ومنشئ، على الحقيقة دون المجاز، وقال الناشي: الإنسان لا يفعل في الحقيقة، ولا يحدث في الحقيقة، وكان لا يقول : إن الباري يحدث كسب الإنسان، فلزمه محدث لا لمحدث في الحقيقة، ومفعول لا لفاعل في الحقيقة. وكثير من أهل الإثبات يقولون: إن الإنسان فاعل في الحقيقة بمعنى مكتسب ويمنعون أنه محدث، وبلغني أن بعضهم أطلق في الإنسان أنه محدث في الحقيقة بمعنى مكتسب . وبلغني أن يحيى بن أبي كامل قال : لا أقول : إن الباري يفعل إلا على المجاز ولا أقول : إن الإنسان يفعل ، إلا على المجاز ، والحقيقة في الإنسان أنه مكتسب ، وفي الباري أنه خالق ، وبلغني أن برغوثًا قيل له مرة : أتزعم أن الباري فاعل؟ فقال : لا أقول ذلك ؛ لأن يفعل تهجين في الاستعمال، يقال للإنسان : بئس ما فعلت ، فالزم أن لا يكون =

....

والحال واحد.

ولهذا المعنى استغنى عن ذكر ذلك هنا، وهو مندرج في التشبيه بقوله: كافتقارك.

قوله: (وأن جميعه عاجز): يعني، ومن هذا المعنى وجب أن يكون صانع العالم ليس شيئًا منه لوجوب عموم العجز لجميعه، فلا يكون فاعله جرمًا ولا قائمًا به، وإلا لعجز كعجزه. وسيأتي لذلك مزيد بيانه إن شاء الله تعالى.

وقوله: (﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾): يعني لما وجب الحدوث للعالم وهو كل ما سوى الله تعالى ﷻ، وجب عجز جميعه عمومًا عن التأثير في أي شيء كان، وكانت الدلالة على ذلك من جهة فطرته، صار كل جزء من أجزائه، وكل صفة من صفاته تنبئ بعظيم افتقاره إلى مبدع له غاية الكمال، ويثني على ذاته العلية وصفاته الكاملة، بلسان الحال وبلسان المقال.

ويعترف بالعجز عن الإدراك والشكر لمن تحيرت العقول في كنه جلاله وتنزه أن يكون له من جميع ما يتخيل مثال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

وقيل: إن التسبيح في الآية على ظاهره في جميع الموجودات؛ إذ لا يشترط فيه الحياة والعلم وغيرهما من الصفات ببينة مخصوصة عند أهل السنة.

فإن قلت: برهانكم السابق والآتي إنما يُنتجان الحدوث لجميع الجواهر والأعراض، والمطلوب أعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى؟ فلو قدر فيما سواه جل وعلا ما ليس بجرم ولا عرض لم ينهض فيه دليلكم؟

= يكون الباري خالقًا ، لأن خالقًا تهجين في نص القرآن، قال الله ﷻ: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾، فهجنهم بذلك، وما كان تهجينًا في نص القرآن فهو أغلظ مما كان تهجينًا في استعمال العامة. ومن أهل الإثبات من يقول: إن الله يفعل في الحقيقة بمعنى يخلق، وإن الإنسان لا يفعل في الحقيقة، وإنما يكتسب في التحقيق لأنه لا يفعل إلا من يخلق، إذ كان معنى فاعل في اللغة معنى خالق، ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه، كما أن القديم لما خلق بعض فعله خلق كل فعله، واتفق أهل الإثبات على أن معنى مخلوق معنى محدث، ومعنى محدث معنى مخلوق، وهذا هو الحق عندي، وإليه أذهب وبه أقول.

وقال زهير الأثري وأبو معاذ التومني: معنى مخلوق: أنه وقع عن إرادة من الله وقول له: كن، وقال كثير من المعتزلة بذلك، منهم أبو الهذيل، وقد قال قائلون: معنى المخلوق أن له خلقًا، ولم يجعلوا الخلق قولاً على وجه من الوجوه، منهم أبو موسى وبشر بن المعتمر. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٢٠).

....

قلت: مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر وأعراضها، ولهم في إبطال الزائد طرق كلها ضعيفة من أشهرها طريق التقسيم.

قالوا: كل موجود إما أن يكون متحيزًا أو غير متحيز، وغير المتحيز إما أن يقوم بمتحيز أم لا، فالمتحيز هو: الجوهر والقائم به هو: العرض، وما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز هو الله تعالى وصفات ذاته.

فهذه القسمة وإن كانت دائرة بين النفي والإثبات ضعيفة؛ لأن ما انتهى إليه التقسيم، وهو ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز ليس نفس حقيقته جل وعز ولا نفس حقيقة صفاته، فللخصم أن يمنع تخصيصه بهما، فلا تفيد القسمة المطلوب .

والذي اختاره بعض محققي المتأخرين في هذه المسألة: الوقف في وجود هذا الزائد، وهو الظاهر عندي.

فإن قلت: فبم تنفون على هذا الرأي قدم الزائد إذا قدر وجوده؟

قلت: مختارنا فيه اللجوء إلى السمع: «كان الله ولا شيء معه»[1] ، وأجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله تعالى وحدوث هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتى يمتنع الاستدلال به عليه.

ومن المتكلمين من أثبت حدوثه بالعقل فقال: هذا الزائد لا يصح أن يكون إلهًا لوجوب الوحدانية له جل وعلا، وسيأتي دليله.

وإذا لم يكن إلهًا لم يتوقف على وجوده وجود العالم، فلا يجب وجوده أزلاً [2] يلزم من عدمه محال، فيكون ممكنًا، وكل ممكن حادث، فهذا الزائد حادث وهو المطلوب.

---

(١) اخرجه: البخاري في صحيحه (٤/ ١٢٩، ٩/ ١٥٢)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣٤١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٣)، والطبراني في المعجم الكبير (١٨/ ٢٠٣).

(٢) اختلف الناس في معنى قول الله ﷻ: ﴿ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ فزعم أكثر الناس أن «الآخر» معناه: أن يكون بعد فناء الدنيا، وأن الله بعد الخلق فيدخل أهل الجنة الجنة، ويدخل الكفار النار، وأن أهل الجنة لا يزالون مثابين، ولا يزال الكفار معاقبين، وزعم الجهم بن صفوان أن معنى «الآخر»: أنه لا يزال كائنًا موجودًا ولا شيء سواه، ولا موجود غيره، وأن الجنة والنار تفنيان ويبيد من فيهما ويفنى. وزعم بعض المعتزلة أن معنى: أن الله هو الآخر: أنه الباقي. وقال من مال إلى أنه لا شيء إلا موجود: أن معنى «الأول»: أنه لم يزل كائنًا ولا شيء سواه، وأن الأشياء لو كانت تعلم أشياء غير كائنة لم يصح أن الباري هو الأول، إذ كان لا يصح الوصف له بأنه موجود إلا وهو عالم بأشياء غير كائنة. وقال من خالفهم: إن حقيقة الأول أنه لم يزل موجودًا، ولا شيء سواه موجود وإن كانت الأشياء يعلمها أشياء غير كائنة. انظر «مقالات الإسلاميين» للأشعري (٢/ ٢٢١، ٢٢٢).

وأيضًا: لو نظرت إلى تغير صفات العالم قبولاً وحصولاً لدلك ذلك على حدوثها لما يأتي من استحالة تغير القديم وذلك حدوثها على حدوث موصوفها وهو جرمها، لاستحالة عروه عنها.

قلت: وهو ضعيف لأنه تمسك بعكس الدليل، وهو لا يلزم عكسه، وإنما يلزم طروءه، وذلك أن توقف وجود العالم على وجود فاعل له يقتضي وجوب وجوده لئلا يلزم التسلسل أو الدور، لو قدر جواز وجوده، ولا يلزم من عدم توقف العالم على شيء عدم الوجوب لذلك الشيء، إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول.

وقد كان جل وعلا واجب الوجود لذاته قبل أن يوجد العالم وتوجد دلالته.

● ص/ وأيضًا لو نظرت إلى تغير صفات العالم قبولاً وحصولاً لدلك ذلك على حدوثها لما يأتي من استحالة تغير القديم، وذلك حدوثها على حدوث موصوفها، وهو جرمها لاستحالة عروه عنها.

●ش / هذا دليل آخر على حدوث العالم، والفرق بينه وبين الأول: أن المستدل في هذا يخص نظره ببعض العالم دون بعض، بل نظر في جميعه نظرًا واحدًا، وبوجه واحد، وفي الأول نظر في بعضه، وهو ذات الإنسان، حتى إذا حصل العلم بحدوثها ضرورة، ودلته على وجود فاعل مختار ليس ذاته ولا جزءًا منها، انعطف على سائر العالم وأثبت حدوثه بحدوثها لتحقق المماثلة بينهما. وحقق أن صانعه لا يمكن أن يكون ذاته ولا شيئًا من العالم، فييأس في جميع الأمور من نفسه. ومن جملة العالم لنفسه ولغيره، وانصرف النظر كله إلى من ليس كمثله شيء، الغني عن كل شيء، المفتقر إليه جميع ما سواه جل وعلا.

وتقرير الدليل الذي أشار إليه هنا أن تقول: العالم كله صفاته حادثة، وكل من صفاته حادثة فهو حادث، ينتج العالم كله حادث.

أما كون صفات العالم حادثة فدليله أنها تتغير من وجود إلى عدم، ومن عدم إلى وجود، قبولاً وحصولاً، وكل ما كان كذلك فهو حادث، فينتج صفات العالم حادثة.

ودليل التغير المشاهدة في بعضها كالحركة والسكون [1]، والأصوات ونحوها.

---

(١) اختلف الناس في الحركات والسكون والأفعال، فقال الأصم: لا أثبت إلا الجسم الطويل العريض العميق، ولم يثبت حركة غير الجسم، ولا يثبت سكونًا غيره، ولا فعلاً غيره، ولا قيامًا غيره، ولا قعودًا غيره، ولا افتراقًا ولا اجتماعًا، ولا حركة ولا سكونًا، ولا لونًا غيره، ولا صوتًا ولا طعمًا غيره ولا رائحة غيره، فأما بعض أهل =

....

فإنها تشاهد طارئة بعد عدم، ومعدومة بعد طروئه والقبول فيما لا يشاهد فيه التغير كسكون الأرض والألوان، ونحو ذلك.

فإن الأرض يجوز أن تتحرك وينعدم سكونها كما جاز ذلك فيما ماثلها من متحرك الأجرام، وذا اللون المخصوص مثلاً، يجوز أن ينعدم لونه، ويتصف بغيره من الألوان، كما اتصف به مُماثلهُ من الجواهر، والجواهر كلها مُماثلَة فيستحيل أن يجوز في بعضها ما لا يجوز في الآخر من حيث ذاته فاستبان أن صفات العالم كلها تفتقر، إما بالحصول أو بالقبول. وهذا من غير التفات إلى دليل استحالة بقاء الأعراض.

أما إذا التفتنا إليه فصفات العالم كلها تتغير بالحصول لا بالقبول إلى العدم وإلى الوجود تغيرًا واجبًا.

وأما كون التغير يستلزم الحدوث فدليله إلى التغير مطلقًا يستحيل على القديم؛ لأنه إن كان مزعوم إلى وجود كان وجوده طارئًا بعد عدم، وهو عين الحدوث.

=النظر ممن يزعم أن الأصم قد علم الحركات والسكون والألوان ضرورة، وإن لم يعلم أنها غير الجسم، فإنه يحكى عنه أنه كان لا يثبت الحركة والسكون وسائر الأفعال غير الجسم، ولا يحكى عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكونًا ولا قيامًا ولا قعودًا ولا فعلاً. وقال هشام بن الحكم: الحركات وسائر الأفعال من القيام والقعود والإرادة والكراهة والطاعة والمعصية وسائر ما يثبت المثبتون الأعراض أعراضًا أنها صفات الأجسام لا هي الأجسام ولا غيرها، إنها ليست بأجسام فيقع عليها التغاير. وقد حكي هذا عن بعض المتقدمين، وأنه كان يقول كما حكينا عن هشام وأنه لم يكن يثبت أعراضًا غير الأجسام، وحكى زرقان عن هشام بن الحكم: أنه كان يزعم أن الحركة معنى وأن السكون ليس بمعنى، فإن لم يكن ما حكاه من ذلك صحيحًا، فقد كان بعض المتقدمين يزعم أن العالم كان ساكنًا متحركًا وأن الحركة معنى وأن السكون ليس بمعنى، حكاه أبو عيسى عن أصحاب الطبائع، وقال قائلون منهم أبو الهذيل وهشام وبشر بن المعتمر وجعفر بن حرب والإسكافي وغيرهم الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأراييح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراض غير الأجسام والزنة أبعاض الأجسام، وإنها متجاورة. وحكي عنه مثل ذلك في الاستطاعة والحياة، وزعم أن الحركات والسكون وسائر الأفعال التي تكون من الأجسام أعراض لا أجسام.

وحكي عنه في التاليف أنه كان يثبته بعض الجسم، فأما غيره ممن كان يذهب إلى قوله في الأجسام فإنه يثبت التاليف والاجتماع والافتراق والاستطاعة غير الأجسام. وحكى زرقان عن جهم بن صفوان أنه كان يزعم أن الحركة جسم ومحال أن تكون غيرجسم، لأن غير الجسم هو الله سبحانه فلا يكون شيء يشبهه. انظر «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٣٥-٣٧).

....

وقد فرض قديمًا هذا خلف، وإن كان من وجود إلى عدم كان وجوده جائزًا، بدليل قبوله العدم.

وكل جائز لا يقع بنفسه فيلزم أن يكون وجوده وقع بمقتضى، والغرض أنه قديم هذا أيضًا خلف.

فإن قلت: لعله جائز الوجود من حيث ذاته، وقديم لقدم علته أو طبيعته، فلم يلزم من جوازه حدوثه.

قلنا: قد سبق بالبرهان أن الطبيعة والعلة لا أثر لهما ألبتة في شيء من الكائنات، ولهذا أعرضنا في الأصل عن هذا السؤال وجوابه.

وأيضًا: فتقدير عدم القديم مع وجود علته أو طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي المسبب مع وجود السبب.

فإن قدر أن سببه انتفى أيضًا نقلنا الكلام إلى نفيه وتسلسل. وإن قدر أن النفي مع وجود الطبيعة لطرئان ضده كان محالاً؛ لأن الضد إن طرأ قبل عدم القديم لزم اجتماع الضدين، وإن طرأ بعد عدمه لزم عدم القديم لا لسبب، وأيضًا ففيه ترجيح المرجوح؛ إذ منع القديم السابق وجوده لتجدد هذا الضد أولى من منع الضد الطارئ لوجود القديم.

فخرج بهذا البرهان صدق الصغرى، وهي قولنا: «العالم كله صفاته حادثة».

وأما دليل الكبرى، وهي قولنا: «وكل من صفاته حادثة فهو حادث»: فهو أشرنا إليه في الأصل من استحالة عرو الموصوف عن صفاته، وهذه الاستحالة معلومة في أكوان العالم بالضرورة؛ لأنه لا يمكن أن يتقرر في العقل جرم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا مجتمع ولا مفترق [1]، وهي

---

(١) اختلف المتكلمون في معنى الحركة والسكون وأين محل ذلك في الجسم هل هو في المكان الأول أو الثاني؟ فقال قائلون: معنى الحركة معنى الكون والحركات كلها اعتمادات ومنها انتقال، ومنها ما ليس بانتقال، والقائل بهذا القول النظام. وكان محمد بن شبيب يثبت الحركة والسكون ويزعم أنهما الأكوان وأن الأكوان منها حركة ومنها سكون، وأن الإنسان إذا تحرك إلى الثاني فاعتماده في المكان الأول الذي يوجب الكون في الثاني حركة، ونقله وزوال إذا صار الجسم إلى الثاني، لأن أهل اللغة لم يسموا الجسم زائلاً منتقلاً متحركًا عن الأول إلا إذا صار إلى المكان الثاني، فالمعنى حدث فيه وهو في المكان الأول وسمي: زوالاً في حال كونه في المكان الثاني لاتساع اللغة، ونتكلم بكلام الناس على سبيل ما تكلموا به. وقال معمر: معنى السكون أنه الكون، ولا سكون إلا كون،=

....

تكفي في الاستدلال بها على حدوثه.

فتقول: العالم ملازم ضرورة للأكوان الحادثة، وكل ملازم للأكوان الحادثة فهو حادث.

فالعالم حادث، وإن شئت فاستدل باستحالة عرو الأجرام عن الأكوان على استحالة عروها عما عداها من أجناس الأعراض.

وذلك أن قبول الموصوف لجميع صفاته نفس ذاته لا يختلف فيها، ولا يطرأ على الذات، لئلا يلزم التسلسل في احتياج القبول إلى قبول وهلُم جر.

فلو جاز العرو عن بعضها لجاز العرو عن جميعها لكن العرو عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة عرو الجرم عن الأكوان. فيلزم ألا يجوز عرو الأجرام عن غيرها.

وإذا عرفت استحالة عرو الأجرام عن الحوادث لزم حدوثها ضرورة، إذ لو كانت الأجرام موجودة في الأزل وصفاتها لأجل حدوثها لا توجد إلا فيما لا يزال لزم عرو الأجرام عن جميع صفاتها.

وهو الذي فرغنا قبل من بيان استحالته، هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي أشرنا إليه في الأصل.

واعلم أنا أطلقنا فيه لفظ العالم وأردنا به بعضه، وهو الأجرام بدليل جعله موصوفًا بصفاته.

قوله: (لاستحالة عروه عنها): الضمير في عروه يعود على الموصوف، وفي عنها يعود على الصفات.

=ولا كون إلا سكون. وقال أبو الهذيل: الحركات والسكون غير الأكوان والمماسات، وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها، وهي انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه، وسكون الجسم في المكان هو لبثه فيه زمانين فلابد في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين، ولا بد للسكون من زمانين، وكان الجبائي يزعم أن الحركة والسكون أكوان وأن معنى الحركة معنى الزوال، فلا حركة إلا وهي زوال، وإنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال، وأن الحركة المعدومة تسمى زوالاً قبل كونها ولا تسمى انتقالاً. فقلت له: فلم لا ثبت كل حركة انتقالاً كما تثبت كل حركة زوالاً؟ فقال: من قبل أن حبلاً لو كان معلقًا بسقف فحركه إنسان لقلنا: زال واضطرب وتحرك، ولم نقل: إنه انتقل. فقلت له: ولم لا يقال: انتقل في الجو، كما قيل: تحرك وزال واضطرب؟ فلم يأت بشيء يوجب التفرقة. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٤٣-٤٥).

....

تنبيه: أُعتُرض على الصغرى بأنا لا نُسلِّم أن لذوات العالم صفات زائدة على وجودها، حتى يستدل بحدوثها على حدوث موصوفها، سلَّمنا وجودها لكن لا نُسلِّم أنها حادثة.

قولكم: «لأنها متغيرة من عدم إلى وجود، وبالعكس»، ممنوع؛ لأنا نقول: لا عدم لها أصلاً، بل هي دائمة الوجود، أما في موصوفها، لكن تارة تكمن فيه بظهور حكم ضدها، وتارة تظهر بظهور حكمها.

وأما مع انتقال من محل إلى محل، أو من قيام بنفسها إلى قيام بمحل، أو بالعكس.

والجواب عن الأول: أن كل عاقل يحس أن في ذاته معاني زائدة عليها كالعلم وأضداده، والصوت[1]، ونحو ذلك.

ولذلك قال بعض أذكياء المتأخرين في جواب من منع وجود الأعراض: نزاعكم لنا وقولكم: «لا نسلم وجود الأعراض» إما أن تقولوا: إن هذا النزاع منكم لنا موجود أم معدوم، فإن قلت: لا وجود له، خرجتم عن طور العقلاء، وسقطت عنا وظيفة جوابكم من وجهين:

أحدهما: أنكم في عداد من لا عقل له؛ لأن الذي لا عقل له هو الذي يقول كلامًا ثم يردفه على الفور بقوله: «ما قلت شيئًا»، ومن لا عقل له لا يحتاج إلى جوابه.

وثانيهما: إقراركم أنكم لم تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا مؤنة جوابكم.

وإن سلمتم أن نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك أن ذلك النزاع أمر زائد على الذات، وهو الذي نعني بالعرض[2]، فقد سلمتم وجود العرض، فإن قالوا: نحن ممن يقول بالحال، والواسطة بين

---

(١) اختلفوا في الصوت كيف يسمع؟ وهل يجوز عليه الانتقال أم لا؟. فقال قائلون: الصوت ينتقل في الجو فيصاك الأسماع ويؤلمها ولا سمع إلا باتصال السمع أو مداخلته إياه، وهذا قول النظام. وقال قائلون: لا يجوز عليه الانتقال، بل يسمع في مكانه الذي يحل فيه يسمعه ألف إنسان وأكثر. وقال قائلون: لا يسمع الصوت إذا كان مكانه بائنًا عن سمع الإنسان، وإنما يسمع الإنسان ما يوجد في سمعه، وقال هؤلاء في الصدى: إن الإنسان إذا فتح فاه وقصد الصياح فدافع الجو، فيحدث الصوت في المكان الذي يحله على طريق التولد، وأبى ذلك آخرون وقالوا: الصوت موجود فيظهر ولا يحدث. وقال قائلون: إن الصوت لا يسمع، وكذلك الكلام، وإنما يسمع الجسم مصوتًا، والجسم متكلمًا. انظر «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١١١).

(٢) اختلفوا لم سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضًا؟ فقال قائلون: سميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها، وأنكر هؤلاء أن يوجد عرض لا في مكان أو يحدث عرض لا في جسم، وهذا قول النظام وكثير من أهل =

....

الوجود والعدم فنسلم أن للأجرام صفات زائدة عليها. ولا يلزم من زيادتها وجودها لاحتمال أن تكون واسطة بين الوجود والعدم.

قلنا: قال المحققون: إن الحال محال، وإنه لا واسطة بين الوجود والعدم، سلمنا ثبوت الوسائط، فيلزم أن الأجرام تلازم صفات ثابتة وجب لها الحدوث، فيلزم حدوثها ضرورة. فقد تم البرهان على حدوث العالم على أكمل وجه بمجرد ثبوت هذه الصفات.

وإن لم تنته إلى درجة الوجود فالقدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها لا يضر شيئًا في دليل الحدوث. وإنما يضر في الدليل الإصرار على عدمها، وهو باطل على الضرورة.

وقد أطال المتكلمون معهم في الاستدلال على وجودها من غير حاجة إليه أصلاً.

والجواب عن الثاني -وهو ادعاء الكمون والظهور- يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد؛ لأن الجوهر إذا تحرك والسكون كامن فيه زمن حركته [1]، اجتمع الضدان فيه ضرورة.

=النظر، وقال قائلون: لم تسم الأعراض أعراضًا لأنها تعترض في الأجسام لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم، وحوادث لا في مكان، وكالوقت الإرادة من الله سبحانه والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله تعالى، وهذا قول أبي الهذيل. وقال قائلون: سمي العرض عرضًا لأنه لا يقوم بنفسه، وليس من جنس ما يقوم بنفسه. وقال قائلون: سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضًا باصطلاح من اصطلح على ذلك من المتكلمين، فلو منع هذه التسمية مانع لم نجد عليه حجة من كتاب أو سنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة. وهذا قول طوائف من أهل النظر منهم جعفر بن حرب. وكان عبدالله بن كلاب يسمي المعاني بالأجسام: أعراضًا، ويسميها: أشياء، ويسميها: صفات. المرجع السابق (٢/ ٥٦، ٥٧).

(١) اختلف المتكلمون في الجسم يكون ملازمًا لمكانه ومكانه سائر متحرك، هل الجسم الملازم لذلك المكان متحرك أم لا؟ على مقالتين، فزعم كثير من المتكلمين منهم الجبائي وغيره أن الجسم إذا كان مكانه متحركًا فهو متحرك، وهذه حركة لا عن شيء، وجوزوا أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء، وأن يحرك الله سبحانه العالم لا في شيء. وقال قائلون: إذا تحرك مكان الشيء والشيء لازم لمكان واحد فهو ساكن غير متحرك، وأحال هؤلاء أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء. وكان النظام ممن يحيل أن يتحرك المتحرك لا في شيء ولا إلى شيء. واختلفوا: هل يجوز أن يتحرك الشيء في حال حركة مكانه فيكون يقطع مكانًا ويتحرك إلى مكان آخر ومكانه متحرك؟ على مقالتين، فقال قائلون: لا يجوز ذلك، لأنه إذا تحرك مكانه نحو بغداد فتحرك هو في ذلك الوقت نحو البصرة، وجب أن يكون متحركًا في جهتين في وقت واحد، وذلك محال.

وهؤلاء هم الذين قالوا: إن الشيء إذا تحرك مكانه فهو متحرك. واختلف المتكلمون: هل يكون الساكن في حال سكونه متحركًا على وجه من الوجوه على مقالتين: فقال قائلون: لا يجوز ذلك. وقال قائلون: ذلك جائز، =

وتقديرها حوادث لا أول لها، يؤدي إلى فراغ ما لا نهاية له عددًا، قبل ما وجد منها الآن، لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه.

ففراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محال، فما توقف عليه الآن من وجود الحوادث الآن يجب أن يكون محالاً فيلزم أن يكون عدمًا مع تحقق وجودها.

وأيضًا: فالكمون والظهور اللذان قاما بالعرض وتعاقبا عليه إن كان ينعدم أحدهما عند وجود الآخر فقد نقضوا أصلهم في كمون الأعراض، ولزمهم ما فروا منه، وهو ملازمة الجواهر للحوادث، وإن قالوا بكمونها وظهورها أيضًا لزم التسلسل.

والجواب عن الثالث -وهو انتقال الأعراض من محل إلى محل- وعن الرابع – وهو انتقالها من قيامها بنفسها إلى قيام بمحل وبالعكس-: أن كلاً من الأمرين يؤدي إلى قلب حقيقة العرض، فإن الحركة مثلاً حقيقتها انتقال جوهر من حيز إلى حيز، فلو قامت هي بنفسها، أو انتقلت هي، لزم قلب هذه الحقيقة.

وأيضًا: لو انتقلت لزم قيام انتقال بها، وذلك الانتقال ينتقل أيضًا، فيقوم به انتقال وذلك يؤدي إلى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى.

● **ص/ وتقديرها حوادث لا أول لها يؤدي إلى فراغ ما لا نهاية له عددًا قبل ما وجد منها الآن، لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه.**

ففراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محال، فما توقف عليه من وجود الحوادث الآن يجب أن يكون محالاً، فيلزم أن تكون عدمًا مع تحقق وجودها.

●**ش /** اعلم أن المِلَل كلها اجتمعت على حدوث ما سوى الله تعالى، حتى اليهود والنصارى، وحتى المجوس.

=وذلك أن الصفحة العليا من رأس ابن آدم إذا أزال الإنسان رأسه عما كان يماسه من الجو وماس شيئًا آخر فهي متحركة لماستها شيئًا من الجو بعد شيء، وهي ساكنة على الصفحة الثانية التي تحتها، فهي متحركة عن شيء وساكنة على شيء آخر، وهذا زعم لا يتناقض كما لا يتناقض أن تكون مماسة لشيء مفارقة لشيء آخر في وقت واحد، ويتناقض أن تكون ساكنة على شيء متحرك عن ذلك الشيء في وقت واحد، كما يتناقض أن تكون مماسة لشيء مفارقة لذلك الشيء في وقت واحد. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٠، ٢١).

....

ولم يخالف في ذلك إلا شرذمة من الفلاسفة وتبعهم على ذلك بعض من ينسب نفسه للإسلام وليس له فيه نصيب، والاشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول.

والحاصل منه: أن قُدَّامهم أثبتوا قدمًا خمسة: واجب الوجود[1]، وسموه: عقلاً، ثم نفسًا، وهيولاً، ودهرًا، وخلا.

وصار جماعة من متأخريهم إلى أن العالم العلوي قديم بذاته وصفاته إلا الحركات فإنها حادثة بأشخاصها، قديمة بأنواعها، فلا حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول.

وأما العالم السفلي -وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر- فقالوا: إن هيولاه قديمة، وكل ما فيه من الصور والأعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها، فلا ولد إلا وقبله والد، ولا بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة. ولا زرع إلا من بذر.

وتوقف جالينوس في قدم ما ادعوا قدمه، ومذاهبهم ركيكة جدًا لا يرضى بمقالتها مؤمن، بل ولا مطلق عاقل إلا من سلب عقله وإيمانه، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله.

فإذا عرفت هذا فقولنا: «وتقديرها حوادث لا أول لها»، أي: تقدير صفات العالم اعتراض من الفلاسفة على كبرى الدليل الذي استدللنا به على حدوث العالم، وهي قولنا: «وكل من صفاته حادثة فهو حادث».

---

(١) قال ابن سينا في «الإلهيات»: إن الواجب الوجود بذاته لا علة له، وإن الممكن الوجود بذاته له علة، وإن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع جهاته، وإن الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئًا لوجود آخر، فيكون كل واحد منهما مساويًا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان، وأن الواجب الوجود لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة ألبتة، أما أن الواجب الوجود لا علة له فظاهر لأنه إن كان لواجب الوجود علة في وجوده كان وجوده بها، وكل ما وجوده بشيء فإذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود، وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته، فبين أنه إن كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته، فقد ظهر أن الواجب الوجود لا علة له، وظهر من ذلك أنه لا يجوز أن يكون شيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره؛ لأنه إن كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز أن يوجد دون غيره، وكل ما لا يجوز أن يوجد دون غيره، فيستحيل وجوده واجبًا بذاته، ولو وجب بذاته لحصل، ولا تأثير لإيجاب الغير في وجوده الذي يؤثر غيره في وجوده، فلا يكون واجبًا وجوده في ذاته. وأيضًا: أن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزًا من العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميزًا من الوجود، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره أو لا عن غيره، فإن كان عن غيره فالغير هو العلة، وإن كان لا يحصل عن غيره، ومن البيّن أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره. «الإلهيات» لابن سينا (صـ٣٧، ٣٨).

....

ووجه الاعتراض: أنهم قالوا: لا نسلم أن من صفاته حادثة فهو حادث.

قولكم: «لا يعرى عنها»، مسلّم، وقولكم: «فيكون حادثًا مثلها»، ممنوع؛ لأن ذلك إنما يلزم لو كانت الحوادث التي لازمتها الأجرام لها مبدأ يفتتح به عددها. ونحن نقول: لا مفتتح لتلك الحوادث، بل ما من حادث إلا وقبله حادث لا إلى أول، فلم يلزم من قدم الأجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها، لأن نوعها الذي لا تنفك عنه الأجرام قديم.

والجواب من أوجه:

الأول: أنه يلزم على وجدود حوادث [1] لا أول لها أن يكون دخل في الوجود، وفرغ من حركات الأفلاك وأشخاص الحيوان ونحوها على الترتيب واحدًا بعد واحد، عدد لا نهاية له.

والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متنافيين، فيكون محالاً على الضرورة، ويلزم أن يكون وجودنا ووجود سائر الحوادث محالاً لتوقفه على المحال، وهو فراغ ما لا نهاية له.

وإلى هذا الجواب أشرنا في العقيدة بقولنا: «يؤدي... إلخ»، ومن قولنا: «من وجود الحوادث» لبيان «ما» الموصولة قبلها، والضمير في «عليه» يعود إلى فراغ ما لا نهاية له، أي فما توقف على فراغ ما لا نهاية له الذي اتضحت استحالته، يجب أن يكون محالاً؛ لأن المتوقف على المحال

---

(١) قال الغزالي: من ميل النفس إلى التصديق بالشيء المعرفة الحقيقية الحاصلة بطريق البرهان الذي لا يشك فيه ولا يتصور الشك فيه، فإذا امتنع وجود الشك وإمكانه يسمى يقينًا عند هؤلاء، ومثاله: أنه إذا قيل للعاقل: هل في الوجود شيء هو قديم؟ فلا يمكنه التصديق به بالبديهة؛ لأن القديم غير محسوس لا كالشمس والقمر، فإنه يصدق بوجودهما بالحس وليس العلم بوجوده شيء قديم أزلي ضروريًا، مثل العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد ومثل العلم بأن حدوث حادث بلا سبب محال. فإن هذا أيضًا ضروري، فحق غريزة العقل أن تتوقف عن التصديق بوجود القديم على الارتجال والبديهة، ثم من الناس من يسمع ذلك ويصدق بالسماع تصديقًا جزمًا ويستمر عليه وذلك هو الاعتقاد وهو حال جميع العوام، والأقسام ثلاثة: وهي أن الموجودات كلها قديمة أو كلها حادثة أو بعضها قديمة وبعضها حادثة، فإن كانت كلها قديمة فقد حصل المطلوب، إذ ثبت على الجملة قديم، وإن كان الكل حادثًا فهو محال، إذ يؤدي إلى حدوث بغير سبب، فيثبت القسم الثالث أو الأول. وكل علم حصل على هذا الوجه يسمى يقينًا عند هؤلاء سواء حصل بنظر مثل ما ذكرناه أو حصل بحس أو بغريزة العقل كالعلم باستحالة حادث بلا سبب أو بتواتر، كالعلم بوجود مكة، أو بتجربة كالعلم بأن السقمونيا المطبوخ مسهل، أو بدليل كما ذكرنا، فشرط إطلاق هذا الاسم عندهم عدم الشك، فكل علم لا شك فيه يسمى يقينًا. انظر «إحياء علوم الدين» (١/ ٧٣).

....

محال ضرورة، أن المتوقف لا يوجد بدون المتوقف عليه. والمتوقف في مسألتنا هو وجود الحوادث الآن، واسم تكون في قوله: «فيلزم أن تكون عدمًا» يعود على الحوادث الموجودة الآن، وقد أورد الملحدة على ما منعناه من حوادث لا أول لها سؤالاً، فقالوا: ما ألزمتمونا من استحالة وجود حوادث لا نهاية لها يلزمكم مثله في نعيم الجنة، حيث قلتم: إن حوادث نعيمها ومتجددات أفراحها وسرورها لا نهاية له.

وجوابه: أن يقال لهم: لبستم علينا بلفظ مشترك وهو لفظ حوادث لا نهاية لها؛ لأنه يطلق على وجهين بمعنى لا نهاية لها بحسب المبدأ، أي حوادث لا أول لها. وبمعنى لا نهاية لها بحسب الأخرية، أي حوادث لا آخر لها.

والذي قلتم به ورددناه عليكم الأول، وفيه وجدت أدلة الاستحالة من الجمع بين الفراغ، وعدم النهاية المتناقضين، وغير ذلك، وانعدم فيه دليل الجواز.

وأما ما قلناه في نعيم الجنة من الحوادث فهو من القسم الثاني، أي الحوادث التي فيها لا آخر لها بمعنى أنها لا تنقطع أبدًا حتى لا يتجدد بعدها شيء.

وأما كل ما وجد منها فيما مضى إلى زمان الحال فهو متناه، له مبدأ ومنتهى، فلم يلزم فيه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين ولا غيره من أنواع الاستحالة، كما لزم فيما ادعيتم وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر، ومن حقيقة أن يكون له أول، فقد ظهر انتفاء أدلة الاستحالة فيما ادعيناه من ثبوت حوادث لا آخر لها.

وأما دليل جوازه فما تقرر، وسيأتي برهانه من وجوب العموم في تعلق قدرته جل وعلا [1]،

---

(١) القول في أن الله سبحانه قادر قد اختلف المتكلمون في ذلك اختلافًا كثيرًا، فمما اختلفوا فيه: القول: هل يوصف الباري بأنه قادر على الأعراض. فقال المسلمون كلهم أجمعون إلا معمرًا: إن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض. وقال معمر بالتعجيز لله وأنه لا يوصف القديم أنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها وإنه ما خلق حياة ولا موتًا ولا صحة ولا سقمًا ولا قوة ولا عجزًا ولا لونًا ولا طعمًا ولا ريحًا. وإن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها، وإن قدر على الحركة قدر أن يتحرك، ومن قدر على السكون قدر أن يسكن، كما أن من قدر على الإرادة قدر أن يريد، وإن الباري قد يريد ويكره، وذلك قائم به لا في مكان، وكذلك تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادته. فيقال له: إذا قلت: إن الباري قادر على التحريك والتسكين، فقل: قادر على أن يتحرك ويسكن، فإن كان من قدر على تحريك غيره وتسكينه لا يوصف بالقدرة أن يتحرك، فكذلك من وصف بالقدرة على =

....

وإرادته بكل ممكن، وكذا سائر صفاته فيما تتعلق به.

فلو وجب أن يكون للحوادث آخر، للزم عجز القدرة والإرادة عن أمثال ما وقع، وهي ممكنة ضرورة. وأما حوادث لا أول لها فهي من المحال الذي ليس متعلقًا للقدرة والإرادة.

وقد ضرب أئمتنا لما ادعوه من حوادث لا أول لها ولما ادعيناه من حوادث لا آخر لها مثالين يستبين بهما أمر الاستحالة فيما ادعوه، وأمر الجواز فيما ادعيناه. فمثلوا الأول بملتزم قال: لا أعطي فلانًا في اليوم الفلاني درهمًا حتى أعطيه درهمًا قبله ولا أعطيه درهمًا حتى أعطيه درهمًا قبله، وهكذا إلى أول، فمن المعلوم ضرورة إن أعطاه الدرهم الموعود به في اليوم الفلاني محال لتوقفه على محال، وهو فراغ ما لا نهاية له بالإعطاء شيئًا بعد شيء.

ولا ريب أن ما ادعوه من حوادث لا أول لها مطابق لهذا المثال، فإن إعطاء الفاعل للفلك مثلاً الحركة في زماننا هذا أو في غيره من الأزمان المعينة متوقف على إعطائه قبله من الحركات شيئًا بعد شيء مما لا نهاية له.

والحركة للفلك في الزمن المعين نظير الدرهم الموعود به في الزمان المخصوص والحركة التي لا تتناهى قبلها نظير الدراهم التي لا تتناهى قبل ذلك الدرهم، فيكون وجود الحركة للفلك في هذا الزمان مثلاً مستحيلة، كما استحال وجود الدرهم الموعود به في الزمان المعين للشخص.

ولذا يلزم أن يكون وجودنا في هذا الزمان ووجود سائر الحيوانات والزروع مستحيلاً، لتوقفنا على وجود آبائنا قبلنا لا نهاية لهم، وتوقف الزروع على المعين للشخص، وكذا يلزم أن يكون وجودنا في هذا الزمان ووجود بذور قبلها لا نهاية لها، ولا خير في فضيحتهم كالعيان.

ومثال ما ادعيناه نحن في نعيم الجنة كما لو قال الملتزم: لا أعطي فلانًا درهمًا في زمان ما إلا وأعطيه درهمًا بعده، وهكذا لا إلى آخر.

فهذا لا ريب لعاقل في جوازه، إذ حاصله التزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائه، فإذا كان ممن لا يعرض لمثله خلف في وعده ولا موت لذاته، ولا عجز يمنع نفوذ قدرته وإرادته [1]، فإنا نقطع بوقوع ذلك منه أبدًا ونؤمن به، وليس ذلك إلا لله مولانا جل وعلا.

=حركة غيره، لا يوصف بالقدرة على أن يتحرك وخالف أهل الحق أهل القدر، ومعمرًا في ذلك، فقالوا: قد يوصف القديم بالقدرة على إنشاء الحركة ولا يوصف بالقدرة على التحرك. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٢٨).

(١) قال أهل الحق والإثبات: لا مقدر إلا والله سبحانه عليه قادر، كما أنه لا معلوم إلا والله به عالم، وما بين أن يكون مقدورًا لا يوصف الله سبحانه بالقدرة عليه وبين أن يكون معلومًا لا يعلمه فرقان. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٢٨).

وأيضًا: يلزم على وجود حوادث لا أول لها أن يقارن الوجود الأزلي عدمه،

فهذا المثال لا يخفى مطابقته لما ادعيناه في نعيم الجنة للمؤمنين، ولا فيما ندعيه من عذاب جهنم للفلاسفة القائلين بقدم العالم وأضرابهم من الطبايعيين وسائر الكافرين، نسأله سبحانه أن يجعلنا في الدنيا والآخرة من حزبه المفلحين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، آمين يا رب العالمين.

● ص/ وأيضًا يلزم على وجود حوادث لا أول لها أن يقارن الوجود الأزلي عدمه.

● ش / هذا وجه ثان لإبطال حوادث لا أول لها، وتقريره أن تقول: لو كانت الحوادث لا أول لها للزم اجتماع الوجود الأزلي مع عدمه [1].

وبيان الملازمة: أن كل حادث من تلك الحوادث مسبوق بعدم الأول له، وتلك العدميات كلها مجتمعة في الأزل، إذ لا ترتيب فيها، وجنس الحوادث أزلي أيضًا؛ لأنها لا أول لها، وذلك الجنس لا يتحقق وجوده إلا في حادث من أفراده، فيلزم أن يكون ذلك الحادث أزليًا، لكن عدمه السابق عليه أيضًا أزلي لما سبق أن عدم كل حادث أزلي مقدم، فقد لزم مقارنة وجود الشيء لعدمه لأنهما أزليان معًا، واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال على الضرورة، وفيه أيضًا مصاحبة السابق، وهو العدم للمسبوق وهو الوجود الحادث [2].

(١) اختلف المتكلمون في معنى القول في الله: إنه قديم، فقال بعضهم: معنى القول: «إن الله قديم»: أنه لم يزل كائنًا لا إلى أول، وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية. وقال عباد بن سليمان: معنى قولنا في الله: إنه قديم، أنه لم يزل، ومعنى لم يزل هو أنه قديم، وأنكر عباد القول بأن الله كائن متقدم للمحدثات، وقال: لا يجوز أن يقال ذلك، وقال بعض البغداديين: معنى قديم أنه إله، وقال عبدالله بن كلاب: معنى قديم: أن له قدمًا. وقال أبو الهذيل: معنى أن الله قديم: إثبات قدم لله هو الله. وحكي عن معمر أنه قال: لا أقول: إن الباري قديم، إلا إذا حدث الحدث. وحكي عن بعض المتقدمين أنه قال: لا أقول: إن الباري قديم على وجه من الوجوه. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٥٩).

(٢) قال النابلسي: اعلم أنه لو كان هناك وجود حادث خلقه الله تعالى وصفًا للأشياء المعقولة والمحسوسة أو غير وصف لها، لزم أن تقوم الأشياء المعقولة والمحسوسة بذلك الوجود الحادث، الذي خلقه الله تعالى لها، ونستغني بقيامها به عن قيومها بالوجود القديم سبحانه وتعالى، واستغناء الأشياء المحسوسة والمعقولة عن قيامها بالوجود القديم مستحيل باطل. فليس هناك وجود حادث تقوم به الأشياء أو يقوم بالأشياء، إذ لا يصح أن يقوم الوجود بالعدم، وقال أيضًا: اعلم بأننا لا نقول بأن جميع الأشياء والمحسوسات والمعقولات معدومات غير موجودات، وإنما نقول: إنها موجودات بوجود الله تعالى لا بوجود آخر غير وجود الله تعالى، على معنى أن وجود الله تعالى هو القيوم على جميع الأشياء والخالق لها المقدر لها بقدرته وإرادته على مقتضى علمه سبحانه، وإذا كانت=

وأن يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون زيادة على نفسه مع زيادة ما علم بين العددين من وجوب المساواة ونقيضها.

وفيه الجمع بين المتناقضين، وهو الحدوث والأزلية.

فإن قالوا: لا نسلم أن العدم يصاحبه شيء من الحوادث، بل العدم قبل جميعها لزم أن يكون لجميع الحوادث أول، وهم يقولون: لا أول لها. هذا خلف وتهافت في القول، ويلزم وجود سابق ومسبوق في الأزل، وذلك لا يعقل.

● **ص/ وأن يستحيل عن تطبيق ما فرغ منها بدون زيادة على نفسه مع زيادة ما علم بين العددين من وجوب المساواة أو نقيضها.**

● **ش /** هذه طريق ثالثة لإبطال حوادث لا أول لها، ويسمى هذا البرهان: برهان القطع والتطبيق، وتقريره أن تقول: لو وجدت حوادث لا أول لها للزم أن يوجد عددان متغايران، وليس أحدهما أكثر من الآخر، ولا مساويًا له.

والتالي باطل على الضرورة، لما علم من وجوب أحد النسبتين بين كل عددين، فيكون ملزومه -وهو وجود حوادث لا أول لها- باطلاً.

وبيان الملازمة: أنّا لو نظرنا عدد الحوادث من الطوفان مثلاً إلى الأزل مع عددها مثلاً من الآن إلى الأزل لكانا عددين متغايرين على الضرورة، ويستحيل بينهما المساواة لتحقق الزيادة في أحدهما.

والشيء بدون زيادة لا يكون مساويًا لنفسه بعد زيادة، ويستحيل أيضًا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر لعدم تناهي أفراد كل واحد منهما، فلا يفرغ أحدهما بالعد قبل الآخر، وحقيقة الأقل ما يصير عند العد فانيًا قبل الآخر والأكثر ما يقابله.

=الأشياء ظاهرة بالوجود بطن الحق تعالى واحتجب بصور الأشياء فهو سبحانه وتعالى الظاهر الباطن وهو الوجود الواحد القائم بذاته في مراتب أسمائه وصفاته المقوم لجميع مخلوقاته، وليس مخلوقًا من المخلوقات أصلاً قائمًا بنفسه ولا بوجود آخر غير وجود الله تعالى، فإنه ليس ثمة وجود غير الله تعالى أصلاً.

فلا ينافي قولنا هذا ما قاله الإمام النسفي في عقائده: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق، فإن معنى ذلك أن حقائق الأشياء ثابتة بالله تعالى الذي هو الوجود الحق لا أنها ثابتة بنفسها، وكذلك كون العلم بها متحققًا أي هو متحقق بالله تعالى الذي هو الوجود الحق لا متحقق بنفسه. انظر كتاب «الوجود» للنابلسي (صـ٥١)، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

وأن يصح في كل حادث ثبوت حكم لفراغ ما لا نهاية له مثله، وهكذا لا إلى أول في

ونحن لو فرضنا الآن شخصين أحدهما يعد الحوادث من الطوفان إلى الأزل، والآخر يعدها من الآن إلى الأزل، لاستحال على مذهبهم أن يفنى أحد العددين بالعد قبل الآخر.

فيمتنع أن أحدهما أكثر من الآخر، فقد اتضح لك أنه يلزم على وجود حوادث لا أول لها أن يوجد عددان ليس بينهما مفاضلة ولا مساواة.

فقوله: (وأن يستحيل) معطوفًا على (أن يقارن) الذي هو فاعل (يلزم)، والضمير المجرور في (منها) يعود على (الحوادث)، وبدون زيادة حال من فاعل (فرغ).

وقوله: (على نفسه) يتعلق بـ(تطبيق)، والتطبيق جعل الشيء على الشيء، والمراد هنا نظر أحد العددين مع الآخر، و«ما» الموصولة في قولي: (ما علَم) فاعل (يستحيل) والمطبق من الحوادث نظيره في مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث من زمن الطوفان[1] إلى الأزل، والمطبق عليه ما فرضناه من عدد الحوادث من الآن إلى الأزل، وهو في الحقيقة غير المطبق. لكن بعد زيادة حوادث عليه، وهو ما من الطوفان[2] إلى الآن، ولأجل قطعنا في هذا البرهان المطبق عن زيادة حوادث لننظره مع نفسه بعد زيادة سمي برهان القطع والتطبيق.

● **ص /** وأن يصح في كل حادث ثبوت حكم بفراغ ما لا نهاية له قبله، وهكذا لا إلى أول من الأحكام، ومن لازمها، سبق محكوم عليه بالفراغ. فيلزم أن يسبق أزلي أزليًا، وإن أجيب بالنهاية في الأحكام لزم أن ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد.

● **ش /** هذه طريق رابعة أيضًا للرد على الفلاسفة[3]، وتقريرها أن تقول: لـو وجـدت

---

(١) يقصد طوفان نوح عليه السلام، قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ ﴿٩﴾ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ ﴿١٠﴾ فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾ وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ [القمر:٩-١٣]. وقال تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود:٤٠].

(٢) قال ابن كثير في تفسيره: يخبر تعالى أنه أوحى إلى نوح لما استعجل قومه نقمة الله بهم وعذابه لهم فدعا عليهم نوح دعوته التي قال الله تعالى مخبرًا عنه أنه قال: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾، ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ﴾ فعند ذلك أوحى الله إليه ﴿أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾ فلا تحزن عليهم ولا يهمنك امرهم ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ﴾ يعني السفينة ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ اي بمرأى منا ﴿وَوَحْيِنَا﴾، اي تعليمنا لك ما تصنعه، ﴿وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٤٥٤).

(٣) هاجم بعض علماء الإسلام الفلسفة، فقال ابن الصلاح في «فتاويه» (صـ٣٥): إن الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة =

الأحكام، ومن لازمها سبق محكوم عليه بالفراغ، فيلزم أن يسبق أزلي أزليًا. وإن أجيب بالنهاية في الأحكام لزم أن ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحدة.

حوادث لا أول لها للزم أن يصح عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهاية له. والملازمة ظاهرة، لأن صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به، والمحكوم به وهو فراغ ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيح على أصلهم. فوجود الحكم بذلك عند كل حادث صحيح ضرورة. لكن هذا الحكم مستحيل لما نذكره الآن من البرهان على ذلك فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها مستحيلاً لوجوب استحالة الملزوم عند استحالة لازمه، فالحوادث إذًا كلها لها أول ولا وجود لجنسها ولا لشيء منها في الأزل، وهو المطلوب.

وبيان استحالة وجود ذلك الحكم أنه لو وجد لم يخل إما أن يكون له أول أو لا. والثاني باطل بقسميه. فالملزوم وهو وجود الحكم باطل أيضًا. والملازمة ظاهرة.

وأما بطلان التالي فإنما يستبين ببطلان كل واحد من قسميه، فنقول: أما كون الحكم لا أول له فباطل؛ لأن من ضرورة هذا الحكم أن تسبق كل فرد من أفراده حوادث ليحكم عليها بالانقضاء. فيلزم أن يسبق جنس المحكوم عليه وهو أزلي جنس المحكوم به وهو أزلي أيضًا، وسبق الأزلي على الأزلي محال أيضًا ضرورة.

=بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة. وقال الصنعاني في «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» (صـ٨): من الواجب نقد الفلاسفة ومن تابعهم، إذ إنهم عادوا علوم القرآن، وفارقوا فريق القرآن، وصنفوا في التحذير من الاعتماد على ما فيه من التباين في معرفة الديان وأصول قواعد الأديان، وحثوا على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان. والسيوطي يذهب إلى أنهم زاغوا عن طريق الحق ونبذوا الدين وراء ظهورهم إذ أنهم رجعوا إلى عقولهم وآرائهم، فإذا استقام قبلوه، وإن لم يستقم ردوه، وإذا اضطروا إلى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة والمعاني المستنكرة. وقال السيوطي أيضًا: والسبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، فأورثهم الاتفاق، أما أهل البدعة – يقصد الفلاسفة – فقد أخذوا الدين من المعقولات والآراء فأورثهم الاختلاف، وابن تيمية يرى أن منطق اليونان لا يميز بين الصدق والكذب، إذ لا يميز بينهما إلا الأنبياء، ولهذا أمرنا الله أن نؤمن بكل ما جاء من الأنبياء، فإنهم معصومون ولا يخطئون بأي حال من الأحوال، ويرى ابن تيمية إلى أنه من الخطأ الظن بأن المنطق شيء ضروري لتحصيل العلم، إذ إن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم وكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان، فكيف يقال: إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به.

وابن القيم الجوزية في «مفتاح دار السعادة» (١/ ١٥٧) يقول: إنه لو كان علمًا صحيحًا لكانت غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوهما، فكيف وباطله أضعاف حقه وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتها الذهن أن يزيغ في فكره ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده وتناقضه ومناقضة كثير منه للعقل الصريح.

....

وأما كون الحكم له أول فباطل أيضًا، لأنه يلزم عليه أن يوجد عدد متناهٍ في نفسه، لكن زدنا عليه واحدًا فصار الجميع غير متناه، وبطلان هذا اللازم ظاهر، لأن زيادة الواحد على عدد ما زيادة شيء متناه، والفرض أن المزيد عليه متناه أيضًا.

فيكون مجموعهما متناهيًا ضرورة، فالحكم بأن المجموع غير متناه واضح البطلان.

وأما بيان لزوم هذا المحال على تقدير انتهاء الحكم: فلنفرض مثالاً على أصلهم يتضح فيه ذلك، وذلك أن نفرض في حركات الفلك مثلاً وجود حكم في يومنا هذا بانقضاء ما لا نهاية له من الحركات قبله، ثم كذلك حكم آخر في الحركة التي تلي حركة يومنا هذا قبله، ثم كذلك ما توالت الأحكام.

فإن فرض تواليها أبدًا بحيث لا أول لها، وقد عرفت أن الحركات [1] المحكوم عليها بالانقضاء سابقة أبدًا على الزمان الذي يوجد فيه الحكم عليها فهو القسم الأول من قسمي التالي الذي بينا أنه يلزم عليه سبق أزلي، وهو جنس الحوادث المحكوم عليها على أزلي، وهو جنس الحكم عليها بالانقضاء، وإن فرض أن الأحكام انقضت بحيث كان لها أول فهو القسم الثاني من قسمي التالي الذي قصدنا الآن بيان بطلانه، فلنفرض أن تلك الأحكام توالت على الوجه السابق إلى تمام ألف حركة مثلاً حكم عندها أنه فرغ قبلها من حركات الفلك ما لا نهاية له.

ثم انقطع الحكم بحيث لم يحكم عند الواحد وألف بأنه فرغ قبلها ما لا نهاية له من الحركات فيلزم على هذا أن يكون ما قبل الواحد وألف من حركات الفلك عددًا متناهيًا؛ إذ لو كان غير متناه لما انقطع الحكم عليه بذلك كما لم ينقطع فيما دونه. لكن قد حكم عليه عند تمام الألف مجموعًا إلى الحركة الواحدة التي تلي الألف قبلها بعدم النهاية.

---

(١) اختلفوا: هل يجوز أن يتحرك الجسم الموات إذا كان ساكنًا من غير دافع؟ فأجاز ذلك مجيزون، أن يكون الباري يحركه من غير دافع. وأنكر ذلك منكرون وقالوا: لا يجوز أن يتحرك إلا أن يدفعه دافع، وهذا قول أصحاب الطبائع. واختلفوا هل الحركة يمنة هي الحركة يسرة أم لا؟. فقال قائلون: إنما يقدر الإنسان على سكون وحركة، فإن فعل مع تلك الحركة كونًا يمنة فهي حركة يمنة، وإن فعل معها كونًا يسرة فهي حركة يسرة، وهو قول أبي الهذيل. وقال قائلون: الحركة يمنة غير الحركة يسرة، واختلفوا في أفعال القلوب من الإرادات والكراهات والعلوم والنظر والفكر وما أشبه ذلك: هل هي حركات أم لا؟ فقال قائلون: كلها حركات، وقال قائلون: هي سكون كلها. وقال قائلون: ليست بحركات ولا سكون. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١١٧، ١١٨).

....

إذ الفرض أن أول الأحكام الحكم الذي وجد عند تمام الألف، ولا حكم قبله، فتمخض أن عدم النهاية المحكوم به على مجموع الحركات التي قبل الألف إنما جاء فيها من الزيادة للحركة الواحدة التي تلي الألف قبلها، بل وعدم النهاية للحركات في سائر الأحكام تقول: إن سببه زيادة هذه الحركة الواحدة [1] فيها؛ لأن ما قبل هذه الحركة متناه، وإلا لوجد الحكم عليه بعدم النهاية. والفرض وجوب انقطاعه وما بعدها متناه أيضًا؛ إذ أعلاه ألف حركة، ولا ريب أنها متناهية، فإذًا لا سبب لعدم النهاية في جميع الأحكام، إلا زيادة تلك الحركة الواحدة.

فقد لزم أن ما يتناهى وهو ما قبل تلك الحركة الواحدة وما بعدها من الحركات أيضًا صار لا يتناهى بسبب زيادة حركة واحدة فيه، وهي الحركة التي تلي الألف قبلها، وإن شئت فاقتصر على ذكر ما قبل هذه الحركة فإنه يتناهى، وقد صار لا يتناهى عند زيادة تلك الحركة عليه.

وهو أقرب وأظهر، والله أعلم.

وهل يخفى عليك أخيرًا مثل هذا في سائر ما قالوا به من حوادث لا أول لها، وبعد هذا البيان لا يبقى عليك إشكال، ولا حول ولا قوة إلا بالله.



(١) قال إبراهيم النظام: حركات الإنسان وأفعاله كلها جنس واحد، وإن الحركات هي الأكوان، وإن الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادين كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين، وزعم أن التصاعد من جنس الانحدار، والتيامن من جنس التياسر، والطاعة من جنس المعصية، والكفر من جنس الإيمان، والصدق من جنس الكذب، وقال قائلون: الحركات أجناس وأنها متضادات والتيامن ضد التياسر، والقيام ضد القعود، والتقدم ضد التأخر، والتصاعد ضد الانحدار، وإن هذه المتضادات من الأعراض مختلفة: فمنها ما يختلف بنفسه كالسواد والبياض، ومنها ما يختلف لعلة هي غيره، ومنها ما يختلف لا لنفسه ولا لعلة هي غيره كالتيامن والتياسر وما أشبه ذلك، وإن الحركة والسكون هي الأكوان، وإن الإنسان يقدر أن يفعل السكون في الثاني وحركات مختلفات متضادات على البدل. وقد تكون الطاعة عند هؤلاء القائلين من جنس المعصية، كالحركتين في الجهة الواحدة يؤمر بإحداهما فتكون طاعة وينهى عن الأخرى فتكون معصية، فقد تكون الطاعة من جنس المعصية، وقد يكون ضدها، كالحركتين في جهتين مختلفتين، وقد يفعل الفاعل الواحد أفعالاً متضادة كالحركة والسكون. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٤١، ٤٢).

فصل

ثم نقول: يجب أن يكون هذا الصانع لذاتك ولسائر العالم قديمًا، أي غير مسبوق بعدم، وإلَّا لافتقر إلى محدث، وذلك يؤدي إلى التسلسل إن كان محدثه ليس أثر له، أو إلى الدور إن كان، والتسلسل والدور محالان؛ لما في الأول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد، وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقًا على نفسه مسبوقًا بها.

●ص / فصل

ثم نقول: يجب أن يكون هذا الصانع لذاتك ولسائر العالم قديمًا[1]، أي غير مسبوق بعدم، وإلَّا لافتقر إلى محدث، وذلك يؤدي إلى التسلسل إن كان محدثه ليس أثر له، أو إلى الدور إن كان، والتسلسل والدور محالان، لما في الأول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد، وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقًا على نفسه مسبوقًا بها.

●ش/ اعلم أن القدم يطلق في مقتضى اللسان بإزاء معنيين، يطلق على ما توالت على وجوده الأزمنة وكر عليه الجديدان الليل والنهار، ومنه قوله تعالى: ﴿كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [يس:٣٩][2].

وبهذا الاعتبار يقال: أساس قديم وبناء قديم، وهذا الاعتبار مستحيل على الله جل وعلا، إذ وجوده ليس وجودًا زمانيًا ولا نسبة للزمان إلى وجوده ألبتة، إذ هو من صفات الحدث، فيكون حادثًا ضرورة، فإن الزمان إما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد، أي حادث لحادث، كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلًا، فثبوته فرع وجود حادثين مقترني الوجود؛ لأنه نسبة بينهما، والنسبة يتأخر

---

(١) اختلف المتكلمون في معنى القول: إن الله قديم، فقال بعضهم: معنى أن الله قديم أنه لم يزل كائنًا لا إلى أول، وإنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية، وهذا قول الجبائي. وقال عباد: معنى قديم أنه لم يزل، ومعنى لم يزل أنه قديم. وقال بعضهم: معنى قديم بمعنى إله. وقال من ثبت القديم قديمًا بقدم: معنى أن الله قديم: إثبات قدم لله كان به قديمًا، وكذلك معنى عالم عندهم إثبات علم، وكذلك القول في سائر الصفات. وقد حكي عن بعض المتفلسفة أنه كان لا يقول: إن الباري قديم. وحكي عن معمر أنه كان لا يقول: إن الباري قديم إلَّا إذا أوجد المحدثات. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٠١).

(٢) قال ابن كثير: وأما القمر فقدره منازل يطلع في أول ليلة من الشهر ضئيلاً قليل النور، ثم يزداد نورًا في الليلة الثانية، ويرتفع منزلة، ثم كلما ارتفع ازداد ضياء، وإن كان مقتبسًا من الشمس حتى يتكامل نوره في الليلة الرابعة عشرة، ثم يشرع في النقص إلى آخر الشهر حتى يصير كالعرجون القديم.
قال ابن عباس رضي الله عنهما: وهو أصل العذق، وقال مجاهد: العرجون القديم أي العذق اليابس، يعني ابن عباس رضي الله عنهما أصل العنقود من الرطب إذا عتق ويبس وانحنى. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٥٩١).

....

وجودها عن وجود المنتسبين، ولا متجدد في الأزل فلا زمان، والتجدد لوجوده جل وعلا وصفات ذاته العلية محال، فنسبة الزمان إليه تعالى محال على الإطلاق في الأزل، وفيما لا يزال.

وأما عبارة عن حركات الأفلاك وما يرجع إليها من الساعات وأجزائها، وتعاقب الليل والنهار، إذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الأفق والنهار عبارة عن ظهورها فوق الأفق، وذلك في الحقيقة عبارة عن سير الفلك الأعظم معدل الليل والنهار بها تحت الأفق أو فوقه على ما يزعم الفلاسفة.

والساعة عبارة عن سير معدل النهار خمس عشرة درجة، أي خمسة عشر قسمًا من ثلاثمائة وستين قسمًا متساوية، قسموا بها الفلك اصطلاحًا [(١)] ، والزمان بهذا المعنى هو الموجود كثيرًا في تعارف أهل العادات ولا شك في انعدام الزمان بهذا المعنى أيضًا في الأزل، إذ لا فلك فيها ولا حركة لما عرفت من برهان حدوث كل ما سوى الله جل وعلا، ويستحيل أن يمر عليه جل وعلا الزمان بهذا المعنى؛ لأنه إنما تمر على الأفلاك، وما أحاطت به مما سجن في جوفها حتى تمر على الأزمنة من الساعات والليل والنهار وفصول السنة وأشهرها بحسب تحرك الأفلاك فوقه وتحته، وظهور الشمس وارتفاعها فوق الأفق [(٢)] ، وغيبتها وانخفاضها تحت الأفق ليتقيد بذلك أعراضه المتجددة من يقظة ونوم، وصحة وسقم، وحياة وموت، ونحو ذلك، وتتقيد معايشة المقدرة خريفًا وصيفًا وربيعًا وشتاءً، تدبير من ليس كمثله شيء، لا إله إلّا هو رب كل شيء تبارك وتعالى.

---

(١) قال تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٣٧ - ٤٠].

(٢) في قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ : المراد بمستقرها هو منتهى سيرها وهو يوم القيامة يبطل سيرها وتسكن حركتها وتكور وينتهي هذا العالم إلى غايته، وهذا هو مستقرها الزماني. قال قتادة: ﴿لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ اي لوقتها ولأجل لا تعدوه. وقيل: المراد أنها لا تزال تنتقل في مطالعها الصيفية إلى مدة لا تزيد عليها ثم تنتقل في مطالع الشتاء إلى مدة لا تزيد عليها. يروى هذا عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، وقرأ ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لا مُسْتَقَرَّ لَّهَا﴾ اي لا قرار لها ولا سكون، بل هي سائرة ليلاً ونهارًا لا تفتر ولا تقف كما قال تبارك وتعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ﴾ اي: لا يفتران ولا يقفان إلى يوم القيامة ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ اي الذي لا يخالف ولا يمانع ﴿ٱلْعَلِيمِ﴾ بجميع الحركات والسكنات، وقد قدر ذلك ووقته على منوال لا اختلاف فيه ولا تعاكس، كما قال عز وجل: ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ «تفسير ابن كثير» (٤/ ٥٩٠).

....

ومن تنزه أن تحيط به الأمكنة أو تتجدد له صفة أو تتغير كيف يتصور أن يكون له مع شيء من العالم اتصال أو انفصال، فقد اتضح لك أن الزمان على كلا العبارتين إنما هو من صفات الحوادث، ولا يتقيد به إلَّا ما هو حادث، فالقدم إذًا باعتباره خاص بالحوادث، وقد يطلق القدم على ما لا أول لوجوده، أي وجوده أزلي لم يسبق عدم.

والقدم باعتبار هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلا، والدليل على وجوبه له جل وعلا: أنه لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، إذ لا واسطة بينهما في حق كل موجود، لكن كونه حادثًا محال، لأنه يوجب افتقاره إلى محدث، لما عرفت من وجوب افتقار كل حادث إلى محدث [(١)] .

ثم ينتقل الكلام إلى محدثه فيكون حادثًا كالأول، فيفتقر أيضًا إلى محدث، فإن كان محدثه الأول الذي كان إنزاله لزم الدور، وإن كان غيره لزم في الغير ما لزم فيه، وتسلسل، والتسلسل محال، لما عرفت من استحالة حوادث لا أول لها، والخصوم القائلون بذلك يسلموا أن التسلسل في الأسباب والمسببات مستحيل.

---

(١) قال الغزالي في «الإحياء»: من بداهة العقول أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه، والعالم حادث، فإذاً لا يستغني في حدوثه عن سبب. وأما قولنا: «العالم حادث» فبرهانه: أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. ففي هذا البرهان ثلاثة دعاوى:
الأولى: قولنا: «إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون»، وهذه مدركة بالبديهة والاضطرار فلا يحتاج فيها إلى تأمل وافتكار، فإن من عقل جسمًا لا ساكنًا ولا متحركًا كان لمتن الجهل راكبًا وعن نهج العقل ناكبًا.
الثانية: قولنا: «إنهما حادثان»، ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض، وذلك مشاهد في جميع الأجسام ما شوهد منها وما لم يشاهد.
الثالثة: قولنا: «ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»، وبرهانه: أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها، ولو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث الحاضر في الحال وانقضاء ما لا نهاية له محال، ولأنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يخلو عددها عن أن تكون شفعًا أو وترًا أو بين النفي والإثبات، إذ في إثبات أحدهما نفي الآخر، وفي نفي أحدهما إثبات الآخر، ومحال أن يكون شفعًا لأن الشفع يصير وترًا بزيادة واحد.
وكيف يعوز ما لا نهاية له واحد؟ ومحال أن يكون وترًا إذ الوتر يصير شفعًا بواحد، فكيف يعوزها واحد مع أنه لا نهاية لأعدادها، ومحال أن يكون لا شفعًا ولا وترًا إذ له نهاية فتحصل من هذا أن العالم لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو إذن حادث وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المحدث من المدركات بالضرورة.
«إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٦).

....

فإن قيل: إذا قلتم بقديم لا أول له، ففيه إثبات أوقات متعاقبة لا أول لها؛ لأن الوجود لا يعقل إلَّا في وقت، وثبوت أوقات لا أول لها ممنوع لما قدرتم في حوادث لا أول لها، فقد فررتم من التسلسل، ووقعتم فيه.

فالجواب: منع الملازمة، لما عرفت أن حقيقة الوقت والزمان لا وجود لهما قبل وجود العالم، فقوله: «إن الوجود لا يعقل إلَّا في وقت» باطل.

وإلى إبطال التسلسل أشرت بقولي في العقيدة: «لما في الأول»، أعني التسلسل من فراغ ما لا نهاية له، (أعني)[1] : وقد مر بيان استحالته. ،

والباقي: قولي: «بالعدد»، بمعنى: في أي ما لا نهاية له في عدده.

وأما إبطال الدور، فإليه أشرت بقولي في العقيدة: «وفي الثاني ، يعني الدور من كون الشيء الواحد سابقًا على نفسه مسبوقًا بها».

أما لزوم سبقيّته على نفسه، فلأن صانعه أثر له فيجب أن يتقدم على صانعه لوجوب سبق المؤثر على الأثر، لكنه هو أيضًا أثر لصانعه، فيجب أن يتقدم صانعه عليه لعين ما ذكر، فيلزم أن يتقدم على نفسه، بمرتبتين؛ لأنه مقدم على صانعه المقدم على نفسه، والمقدم على المقدم على الشيء مقدم على ذلك الشيء ضرورة.

وكذلك يجب أن يتأخر عن نفسه بمرتبتين، وهو الذي عنيت بقولي: «مسبوقًا بها»، وذلك أنه أثر لصانعه، فيتأخر عنه، وصانعه أثر له فيتأخر عنه، والمؤخر عن المؤخر عن الشيء مؤخر على ذلك الشيء ضرورة.

وبالجملة، فاللازم في الدور أن يتقدم حصول الشيء على حصول نفسه بمرتبتين، وأن يتأخر حصوله على حصول نفسه بمرتبتين.

والتقدم والتأخر على ما ذكر متلازمان، ولظهور برهان قدم الصانع وانتفاء الشبهة فيه لم يقل أحد من العقلاء بحدوث صانع العالم.

قوله في تفسير القديم[2]: «أي غير مسبوق بعدم»، تنبيه منه على أن المختار في القدم أنه صفة

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) قال الغزالي أيضًا في معرض ذكر معرفة ذات الله سبحانه وتعالى: =

....

سلبية، وقد اختاره المحققون من المتأخرين.

وقيل: هو صفة نفسية ؛ أي: ليس بزائد على الذات ومرجعه إلى الوجود المستمر أزلًا.

وردّ بأنه لو كان نفسيًا للوجود لما عرى عنه وجود، كيف والجوهر في أول أزمنته وجوده لا يتصف بالقدم، وإنما يطرأ عليه بعد ذلك إذا توالت على وجوده الأزمنة والصفة النفسية لا تكون طارئة.

وقيل: هو صفة معنى، أي صفة وجودية زائدة على الذات كالعلم والقدرة ونحوهما من صفات المعاني.

وردّ بأنه يلزم أن يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالى قديمًا لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث؛ ولأنه لا يعقل وجود في الأزل حازيًا عن وصف القدم، ويجب أن يكون بقدم موجود زائد على ذلك القدم، قائم به، وإلّا لزم نقض الدليل.

ثم ننقل الكلام إلى قدم القدم، فيلزم فيه مثل ما لزم في الأول، ثم كذلك، ويلزم التسلسل، وقيام المعنى بالمعنى.

وهذه الأقوال الثلاثة مقررة في صفة البقاء:

فقيل: هو نفسي: أي: عبارة عن الوجود المستمر فيما لا يزال.

وقيل: صفة معنى: أي: موجود زائد على وجود الذات كالعلم ونحوه.

وقيل: صفة سلب: أي: عبارة عن نفي القدم اللاحق بعد الوجود، وهو التحقيق أيضًا.

والاعتراض على الأولين أيضًا هنا كالاعتراض عليهما في صفة القدم سواء بسواء.

فائدة: حقيقة الدور: توقف الشيء على ما يتوقف عليه، إما بمرتبة أو مراتب، وحقيقة التسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية، ووجه استحالتهما قد تقدم.

=الأصل الثاني: العلم بأن الله تعالى قديم لم يزل، أزلي ليس لوجوده أول، بل هو أول كل شيء وقبل كل ميت وحي.

الأصل الثالث: العلم بأنه تعالى مع كونه أزليًا أبديًا ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر والظاهر والباطن لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه. وبرهانه: أنه لو انعدم لكان لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه أو بمعدم يضاده ولو جاز أن ينعدم شيء يتصور دوامه لجاز أن يوجد شيء يتصور عدمه بنفسه، فكما يحتاج طرثان الوجود إلى سبب، فكذلك يحتاج طرثان العدم إلى سبب.

الأصل الرابع: العلم بأنه تعالى ليس بجوهر يتحيز، بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز، وبرهانه: أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنًا فيه أو متحركًا عنه؛ فلا يخلو عن الحركة أو السكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم، فإن سماه مسمٍّ جوهرًا، ولم يرد به المتحيز كان مخطئًا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى. انظر «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٦، ١٠٧).

فصل

ثم نقول: ويجب أن يكون باقيًا[1]، أي لا يلحق وجوده عدم،، وإلَّا لكانت ذاته تقبلهما فيحتاج في ترجيح وجوده إلى مخصص فيكون حادثًا.

كيف وقد مر بالبرهان آنفًا وجوب قدمه ومن هنا تعلم برهان أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه.

● ص/ **فصل**

ثم نقول: ويجب أن يكون باقيًا، أي لا يلحق وجوده عدم،، وإلَّا لكانت ذاته تقبلهما فيحتاج في ترجيح وجوده إلى مخصص فيكون حادثًا.

كيف وقد مر بالبرهان آنفًا وجوب قدمه ومن هنا تعلم برهان أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه.

● ش/ قد بينا قبل: أن المختار في البقاء أنه عبارة عن سلب القدم اللاحق للوجود، والدليل على وجوب هذه الصفة له جل وعلا أنه لو قدر لحوق العدم له تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، لكانت ذاته العلية تقبل الوجود والعدم، لفرض اتصافه بهما ولا تتصف ذات بصفة حتى تقبلها لكن قبوله جل وعلا للعدم محال.

إذ لو قبلـه لكان هو والوجود بالنسبة إلى ذاته سببان ، إذ القبول للذات نفسي لا يتخلف ، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد [2] يرجحه على العدم الجائز، فيكون حادثًا.

---

(١) القول في الباري: «إنه موجود»: فزعم الجبائي أن القول في الباري: إنه موجود، قد يكون بمعنى معلوم، وأن الباري لم يزل واجدًا للأشياء بمعنى أنه لم يزل عالمًا، وأن المعلومات لم تزل موجودات لله معلومات له بمعنى أنه لم يزل يعلمها، وقد يكون موجودًا بمعنى: لم يزل معلومًا، وبمعنى لم يزل كائنًا، وزعم هشام بن الحكم أن معنى موجود في الباري: أنه جسم؛ لأنه موجود شيء، وأنكر عباد القول في الباري: إنه كائن. وقال قائلون: معنى أن الباري موجود معنى أنه شيء. وقال قائلون: معنى أنه موجود معنى أنه محدود، وهذا قول المشبهة. وقال قائلون: معنى أنه موجود بنفسه معنى أنه قائم بنفسه. وقال قائلون: معنى أنه موجود العين لم يزل: أنه لم يزل ثابت العين، وإنما يرجع بهذا القول إلى إثباته. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٠٣، ٢٠٤).

(٢) قال الغزالي: العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له إلَّا إياه، خلق الخلق وصنعهم، وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقًا له في =

....

كيف وقد ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه، فبان لك بهذا البرهان أن وجوب القدم يستلزم أبدًا وجوب البقاء، وأن تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق.

فخرج لنا بهذا البرهان قاعدة كلية، وهو أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه؛ لأن القدم لا يكون أبدًا إلَّا واجبًا للقديم، وهذا البرهان الذي ذكرنا لوجوب البقاء مختصر، وهو مع اختصاره قطعي لا شبهة في شيء من مقدماته.

والدليل المشهور من المتكلمين فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع أقسامه، وذلك أنهم يقولون: لو طرأ العدم على القديم لوجوب أن يكون له مقتض، إذ طروء أمر لنفسه بغير مقتض لاسيما إن كان مرجوحًا كهذا محال ضرورة.

والمقتضى إما باختيار أو لا، والمقتضى المختار لا يفعل العدم، إذ ليس بفعل، وغير المختار، إما عدم شرط أو طرئان ضد باطل، أن يكون عدم شرط؛ لأن ذلك الشرط إن كان قديمًا نقلنا الكلام إلى عدمه، ولزم التسلسل.

وإن كان حادثًا لزم وجــود القديم في الأزل[1]، بدون شرطه، وهو محــال وباطل أن يكون طرئان ضد لأنه إن طرأ قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين. وإن طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض لاستحالة تأخر المقتضي عن أثره.

=قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝١٣ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾، وكيف لا يكون خالقًا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها، وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة، وتعلق القدرة بها لذاتها، فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها؟ أو كيف يكون الحيوان مستبدًا بالاختراع ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات ما يتحير فيه عقول ذوي الألباب، فكيف انفردت هي باختراعها دون رب الأرباب، وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها من الاكتساب؟ هيهات هيهات، ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات. انظر «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١١٠، ١١١).

(١) من فرق أهل الغلو: «الدهرية»، نفوا الربوبية وجحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، وكذلك كان، وكذلك يكون أبدًا. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٢٢٥).

....

وأيضًا يلزم في الضد ترجيح المرجوح، ولا أقل من التساوي إذ دفع القديم السابق وجوده لطرئان ضده أولى من العكس.

وأيضًا فالضدان قاما بالقديم، لزم اجتماع الضدين وإلَّا بطل اقتضاؤه، لعدم الاختصاص.

واعلم أن بمثل هذا البرهان استدل أئمة السنة ﷺ على استحالة بقاء الأعراض [(١)].

قالوا: بل بنفس وجودها تنعدم ولا بقاء لها أصلًا، وسواء ما نشاهد فيه ذلك كالحركة والأصوات أو لا، كالألوان والاعتقادات، قالوا: لأنها لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكر في التقسيم؛ فألزموا مثل ذلك في الجواهر مع أنها تبقى ويصح عدمها، فأجابوا بأن شرط بقائها إمدادها بالأعراض، فإذا أراد الله إعدامها قطع عنها خلق الأعراض.

ومذهب القاضي: أن الأعدام يصح أن يكون متعلقًا للقدرة، وألزم صحة إضافة العدم السابق إلى المؤثر، فإن معقول العدم لا يختلف، وفرق بأن السابق مستمر، والمستمر يستغني عن المرجح، واللاحق طارئ، ومقتضاه: ترجيح طرف الممكن، وترجيح طرف الممكن لا يستغنى عن المؤثر. فلأجل هذا تردد في بقاء الأعراض، وجزم الفخر في «المعالم» بصحة بقائها.

وقدماء الأشعرية [(٢)] لما اعتقدوا أن الباقي باق ببقاء، وأن الجواهر إنما صح بقاؤها لقيام البقاء بها. قالوا: لو بقيت الأعراض للزم قيام المعنى بالمعنى، وهذا محال.

وقد تقدم أن التحقيق في البقاء خلافه.

---

(١) في أصول معرفة ذات الله سبحانه وتعالى: العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم، أو حال في محل لأن العرض ما يحل في الجسم فكل جسم فهو حادث لا محالة، ويكون محدثه موجودًا قبله، فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجودًا في الأزل وحده، وما معه غيره، ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده؟ ولأنه عالم قادر مريد خالق، وهذه الأوصاف تستحيل على الأعراض بل لا تعقل إلَّا لموجود قائم بنفسه مستقل بذاته، وقد تحصل من هذه الأصول أنه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، وأن العالم كله جواهر وأعراض وأجسام، فإذًا لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء، بل هو الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء وأنى يشبه المخلوق خالقه والمقدور مقدره والمصور مصوره، والأجسام والأعراض كلها من خلقه وصنعه، فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٧).

(٢) الأشعرية: أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، أبوه هو إسماعيل بن إسحاق، كان سنيًا جماعيًا حديثيًا، أي على مذهب أهل السنة والجماعة والحديث، وتجمع المصادر على أن ميلاده كان بالبصرة سنة (٢٦٠) ثم سكن بعد ذلك بغداد إلى أن توفي بها سنة (٣٣٦)، وكان في أول أمره معتزليًا، أخذ عن معتزلة البصرة وعلى رأسهم أبو علي الجبائي، وله مناظرات معه اشتهرت عنهما، وفيها يقطع الأشعري الجبائي. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٥٠، ٥١).

ومن هنا تعلم أيضًا وجود تنزهه تعالى من أن يكون جرمًا أو قائمًا به، أو محازيًا له، أو في جهة له، أو مرتسمًا في خياله؛ لأن ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث فيجب له ما وجب لها، وذلك يقدح في وجوب قدمه وبقائه، بل وفي كل وصف من أوصاف الألوهية.

●ص/ ومن هنا تعلم أيضًا وجوب تنزهه تعالى [1] أن يكون جرمًا أو قائمًا به، أومحازيًا له، أو في جهة له، أو مرتسمًا في خياله؛ لأن ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث فيجب له ما وجب لها، وذلك يقدح في وجوب قدمه وبقائه، بل وفي كل وصف من أوصاف الألوهية.

●ش/ يعني أنك إذا علمت وجوب وجوده جل وعلا، وأنه لا يقبل العدم السابق لوجوب قدمه، ولا القدم اللاحق لوجوب بقائه، علمت استحالة هذه الأمور كلها في حقه لاستلزامها مماثلته لما قام البرهان على وجوب حدوثه، وهو الجواهر والأعراض.

وقوله: (ومن هنا)، إشارة إلى وجوب قدمه وبقائه.

وقوله: (جرمًا)، أي مقدارًا يشغل فراغًا، فيتناول الجوهر الفرد والمركب منه، وهو الجسم، وذلك لأن الجرم ملازم للحركة أو السكون [2] ؛ لأن التحيز صفة نفسية له، فإن بقي في حيزه فهو ساكن، وإن انتقل عنه فهو متحرك، والحركة والسكون حادثان.

---

(١) قال الأشعري في صفات الله: الله لا يشبهه شيء، ولا يشبه شيئًا؛ لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها. ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها. وفي الحالين يكون محدثًا من حيث أشبهها والله قديم بنفسه واحد؛ لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام عالم، لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلَّا من عالم حي قادر، لأنه لا يجوز أن تحدث الصنائع إلَّا من قادر حي مريد؛ لأن الحي إذا كان غير مريد أصلاً، وجب أن يكون موصوفًا بضد من أضداد الإرادات من الآفات، كالسهو والكراهة والإباء واستحال أن يكون الباري لم يزل موصوفًا بضد الإرادة؛ لأن هذا يوجب أن لا يريد شيئًا على وجه من الوجوه، فوجب أن الباري لم يزل مريدًا. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٥١).

(٢) قال الأصم: لا أثبت إلَّا الجسم الطويل العريض العميق، ولم يثبت حركة غير الجسم، ولا يثبت سكونًا غيره، ولا فعلاً غيره، ولا قيامًا غيره، ولا قعودًا غيره، ولا افتراقًا ولا اجتماعًا ولا حركة ولا سكونًا ولا لونًا غيره ولا صوتًا ولا طعمًا غيره ولا رائحة غيره، فأما بعض أهل النظر- ممن يزعم أن الأصم قد علم الحركات والسكون والألوان ضرورة، وإن لم يعلم أنها غير الجسم - ، فإنه يحكى عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكونًا ولا قيامًا ولا قعودًا ولا فعلاً. واختلف المتكلمون في معنى الحركة والسكون وأين محل ذلك في الجسم: هل هو في المكان الأول أو الثاني؟ فقال قائلون: معنى الحركة معنى الكون والحركات كلها اعتمادات، ومنها انتقال، ومنها ما ليس بانتقال، والقائل بهذا القول: النظام. وزعم أن الجسم إذا تحرك من مكان إلى مكان فالحركة تحدث في الأول وهي اعتماداته التي توجب الكون في الثاني، وأن الكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٣٥، ٤٣).

....

وقد سبق برهانه، وأخصر شيء في ذلك أن تقول: الحركة لا تكون أزلية لعدم إمكان بقائها، وللزوميتها سبق الكون في الحيز المنتقل عنه والأزلي لا يكون مسبوقًا بغيره.

والأزلي أيضًا يلزم بقاؤه، وأما السكون أيضًا فلا يكون أزليًا، وإلَّا لاستحال عدمه، فيستحيل أن يتحرك الجرم دائمًا.

والعقل والمشاهدة تكذبانه، فنقول على هذا في نظم الدليل على حدوث الأجرام: لو وجد جرم في الأزل لم يخل إما أن يكون فيه متحركًا أو ساكنًا، لكن التالي باطل بقسميه، فالمقدم مثله.

وبالجملة: فالحركة والسكون لا يكونان إلَّا حادثين ضرورة، فما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه ويتعالى من وجب له القدم والبقاء، أن يكون حادثًا.

وأيضًا: لو كان جرمًا لجاز أن يكون أكبر مما هو عليه وأصغر لاستحالة وجود جرم لا نهاية له فيحتاج إلى مخصص يخصصه بما هو عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة، فيكون حادثًا وهو محال.

وأيضًا لو كان جسمًا مركبًا من جزئين فأكثر للزم أن يقوم بكل جزء منه صفة العلم[1] والقدرة والحياة وسائر الصفات التي تجب للإله لاستحالة وجود قديم غير إله.

ولئلا يلزم الافتقار إلى المخصص في ترجيح بعض الأجزاء بقيام الصفات بها دون بعض، لكن قيام الصفات بكل جزء محال لأنه يوجب تعدد الآلهة، وسيأتي برهان وجوب الوحدانية له جل وعلا.

وأما ادعاء أن الصفة الواحدة تقوم بالمجموع، فلا يخفى بطلانه وأنه يلزم عليه انقسام ما لا يصح انقسامه.

---

(١) هل تسمي الله عالمًا إذا استدللت عليه؟ واختلفت المعتزلة هل يجوز أن يسميه بهذا الاسم أم لا؟ على مقالتين:

١- فزعمت الفرقة الأولى منهم: أنه جائز أن يسمى الله سبحانه عالمًا قادرًا حيًا سميعًا بصيرًا من استدل على معنى ذلك أنه يليق بالله، وإن لم يأت به رسول.

٢- وزعمت الفرقة الثانية منهم: أنه لا يجوز أن يسمى الله سبحانه بهذه الأسماء من دله العقل على معناها، إلَّا أن يأتيه بذلك رسول من قبل الله سبحانه بأمره بتسميته بهذه الأسماء. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٧٢).

....

وإذا عرفت هذا عرفت استحالة التجزئة التي أثبتها النصارى لإلههم(١)، تعالى الله عن ذلك، فإنهم اعتقدوا أن معبودهم جوهر، أي أصل الأقانيم، وذلك أن له عندهم ثلاثة أقانيم:

- أقنوم الوجود، ويعبرون عنه بالأب.
- وأقنوم العلم، ويعبرون عنه بالابن والكلمة.
- وأقنوم الحياة، ويعبرون عنه بروح القدس.

ثم قالوا: إن مجموع الثلاثة إله واحد، فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة، وجعلوا أن الذات تركب من مجرد أحوال لا وجود لها، أو وجوه واعتبارات لا توجد إلَّا في الأذهان، وذلك غير معقول لعاقل.

و«الأقنوم» كلمة يونانية، والمراد بها في تلك اللغة: أصل الشيء، وتعني بها النصارى: الأصل الذي كانت منه حقيقة إلاههم(٢).

---

(١) قال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٧٣]. قال ابن كثير: المراد بذلك طائفتا اليهود والنصارى، والصحيح: أنها أنزلت في النصارى خاصة، قاله مجاهد وغير واحد. ثم اختلفوا في ذلك فقيل: المراد بذلك كفارهم في قولهم بالأقانيم الثلاثة، وهو أقنوم: الأب، وأقنوم: الابن، وأقنوم: الكلمة المنبثقة من الأب إلى الابن، تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا.

قال ابن جرير وغيره: والطوائف الثلاثة من الملكية واليعقوبية والنسطورية تقول بهذه الأقانيم. وهم مختلفون فيها اختلافًا متباينًا. والحق أن الثلاثة كافرة. وقال السدي وغيره: نزلت في جعلهم المسيح وأمه إلهين مع الله، فجعلوا الله ثالث ثلاثة بهذا الاعتبار، قال السدي: وهي كقوله تعالى في آخر السورة: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ﴾ الآية، وهذا القول هو الأظهر والله أعلم. «تفسير ابن كثير» (٢/ ٨٣).

(٢) وقال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾: قال ابن كثير: يقول تعالى حاكمًا بتكفير فرق النصارى من الملكية واليعقوبية والنسطورية ممن قال منهم بأن المسيح هو الله، تعالى الله عن قولهم وتنزه وتقدس علوًا كبيرًا. هذا وقد تقدم لهم أن المسيح عبدالله ورسوله، وكان أول كلمة نطق بها وهو صغير في المهد أن قال: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ﴾، ولم يقل: إني أنا الله، ولا ابن الله، بل قال: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ إلى أن قال: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ وكذلك قال لهم في حال كهولته ونبوته آمرًا لهم بعبادة الله ربه وربهم وحده لا شريك له، ولهذا قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ﴾ أي فيعبد معه غيره ﴿فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ﴾ أي فقد أوجب له النار وحرم عليه الجنة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ «تفسير ابن كثير» (٢/ ٨٢).

....

وقد طولبوا في دليل الحصر في الثلاثة، فقالوا: لأن الخلق والإبداع لا يتأتّى إلّا بها.

فقيل لهم: والإرادة والقدرة لا يتأتّى الخلق إلّا بهما.

فأجابوا: بأن الأقانيم خمسة.

وإذا استحال أن يكون تعالى جرمًا استحال وصفه بالصغر والكبر اللذين هما من أوصاف الأجرام.

قوله: (أو قائمًا به): يعني بالجرم؛ لأنه يوجب أن يكون عرضًا مفتقرًا إلى محل يقوم به.

وقد سبق برهان حدوث الأعراض بتغيرها قبولًا وحصولًا، والرب جل وعلا يستحيل عليه التغير مطلقًا، ويجب له القيام بنفسه، أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص، أما عدم افتقاره إلى مخصص فلوجوب القدم والبقاء لذاته ولصفاته (١).

وأما عدم افتقاره إلى محل، فلوجوب اتصافه بالصفات العلية الوجودية من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، ولو كان مفتقرًا إلى محل لكان صفة معنى من المعاني، والصفة لا تتصف بشيء مما سبق.

وأيضًا فلو كان مفتقرًا إلى محل لم يكن بالألوهية أولى من المحل الذي افتقر إليه، فإن فرض أنهما إلاهان لزم تعدد الآلهة، وإذا استحال افتقاره إلى محل استحال اتحاده به.

ومعنى الاتحاد: صيرورة الشيئين شيئًا واحدًا، وهو محال مطلقًا في القديم والحادث.

---

(١) اختلف الذين قالوا: لم يزل الله عالمًا قادرًا حيًا من المعتزلة فيه، أهو عالم قادر حي بنفسه، أم بعلم وقدرة وحياة؟ وما معنى القول: عالم قادر حي؟ فقال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية: إن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة، وأطلقوا أن لله علمًا بمعنى أنه عالم، وله قدرة بمعنى أنه قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياة ولا قالوا سمع ولا بصر، وإنما قالوا: قوة وعلم؛ لأن الله سبحانه أطلق ذلك. وقال أبو الهذيل: هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته.

وكان يقول: لله وجه هو هو، فوجهه هو هو، ونفسه هي هو، ويتأول ما ذكره الله سبحانه من اليد أنها نعمة، ويتأول قول الله ﷻ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ أي بعلمي. وقال عباد: هو عالم قادر حي ولا أثبت له علمًا ولا قدرة ولا حياة ولا أثبت سمعًا ولا أثبت بصرًا، وأقول: هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحي لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعل غيره. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٤٤، ٢٤٥).

....

وبرهانه: أن أحد الشيئين إذا اتحد بالآخر فإن بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد، فلا اتحاد، وإن عدما كان الموجود غيرهما، وإن عدم أحدهما دون الآخر امتنع الاتحاد؛ لأن المعدم لا يكون عين الموجود.

وإذا عرفت استحالة افتقاره إلى محل واتحاده به، فكذا يستحيل قيام صفاته بذات غيره واتحادها به، فبطل ما قالت النصارى -أهلكهم الله- أن أقنوم الكلمة اتحد بناسوت عيسى عليه السلام.

واختلفوا في معنى الاتحاد، فمنهم من قال: إن الاتحاد يرجع إلى قيامهما به كما يقوم العرض بالجوهر [١].

وهذا يوجب مفارقته لذات الجوهر الذي هو مجموع الأقانيم الثلاثة عندهم ضرورة أن المعنى الواحد لا يقوم بذاتين، فيكون الباقي بعض إله لا إلهًا.

وعيسى أيضًا قد قام به بعض الإله، فلا يكون إلهًا، فقد لزم على مذهبهم عدم الإله.

وفيه أيضًا: القول بانتقال المعنى، وهو محال على الصفات العرضية، فكيف بما هو نفسه عندهم؟!

وأيضًا: فاختصاص الاتحاد بأقنوم الكلمة دون روح القدس الذي هو أقنوم الحياة، بل ودون الجوهر نفسه محتاج إلى مخصص.

---

(١) قال الغزالي في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى:
الأصل الخامس: العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر، وإذا بطل كونه جوهرًا مخصوصًا بحيز بطل كونه جسمًا؛ لأن كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر، فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار، وهذه سمات الحدوث.
الأصل السادس: العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال في محل لأن العرض ما يحل في الجسم، فكل جسم فهو حادث لا محالة، ويكون محدثه موجودًا قبله، فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجودًا في الأزل وحده، وما معه غيره، ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده، ولأنه عالم قادر مريد خالق، وهذه الأوصاف تستحيل على الأعراض، بل لا تعقل إلَّا لموجود قائم بنفسه مستقل بذاته. وقد تحصل من هذه الأصول أنه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وأن العالم كله جواهر وأعراض وأجسام، فإذًا لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء، بل هو الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء، وأنى يشبه المخلوق خالقه والمقدور مقدره والمصور مصوره. والأجسام والأعراض كلها من خلقه وصنعه، فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته. انظر «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٧).

....

وأيضًا فالاتحاد إن كان واجبًا لزم قدم الناسوت، وإن كان جائزًا افتقر إلى مخصص ويلزم منه جواز زواله، فتكون ألوهية عيسى جائزة، وذلك يفضي إلى مثله في واجب الوجود، وهو محال.

وأيضًا: الاتحاد إما أن يكون وصف كمال فيجب للذات الأزلية أزلًا، وإن كان صفة ذم فقد وصفوه بالنقائص.

وأيضًا: فيطالبون بتخصيص ناسوت عيسى بهذا الاتحاد دون غيره.

فإن قالوا: أوجه الاختصاص ما ظهر على يده من إحياء الموتى ونحوه.

ورد عليهم ما ظهر على يد موسى عليه السلام من إحياء العصا ثعبانًا [(١)] ونحوه.

بل ويلزمهم أن يجوزوا اتحاد الكلمة، بكل حادث حتى الخنافس والحشرات؛ لأن قصارى ما انعدم منها على أصلهم دليل الاتحاد.

وبإجماع أرباب العقول أن الدليل يلزم طرده لا عكسه، فلا يلزم إذن من عدم دليل الاتحاد من هذه الحوادث عدم المدلول الذي هو اتحاد الكلمة بها.

وما أخس مذهبًا يفضي إلى تجويز أن تكون هذه الخنفساء والجعل وغيرهما آلهة؟!

ومنهم من فسر هذا الاتحاد بالاختلاط والمزج كاختلاط الخمر والماء، ونحوهما من المائعات، وجميع ما ورد على الأول يرد على هذا، ويزيد بأن الاختلاط من أحكام الأجسام، فكيف يعقل في الكلمة التي هي خاصية الذات الأزلية.

---

(١) قال تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ ﴿١٨﴾ قَالَ أَلْقِهَا يَٰمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴿٢٠﴾ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ﴾ [طه: ١٧-٢١]. قال ابن كثير: هذا برهان من الله تعالى لموسى عليه السلام ومعجزة عظيمة وخرق للعادة باهر دل على أنه لا يقدر على مثل هذا إلَّا الله عز وجل وأنه لا يأتي به إلَّا نبي مرسل. وقوله: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ قال بعض المفسرين: إنما قال له ذلك على سبيل الإيناس له، وقيل: إنما قال له ذلك على وجه التقرير، أي أما هذه التي في يمينك عصاك التي تعرفها فسترى ما نصنع بها الآن ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ استفهام تقرير ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا﴾ اي أعتمد عليها في حال المشي ﴿وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي﴾ أي أهز بها الشجر ليتساقط ورقها لترعاه غنمي. وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَلْقِهَا يَٰمُوسَىٰ﴾ اي هذه العصى التي في يدك يا موسى القها ﴿فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾ أي صارت في الحال حية عظيمة ثعبانًا طويلاً يتحرك حركة سريعة، فإذا هي تهتز كأنها جان وهو أسرع الحيات حركة ولكنه صغير، فهذه في غاية الكبر وفي غاية سرعة، الحركة ﴿تَسْعَىٰ﴾ أي تمشي وتضطرب. «تفسير ابن كثير» (٣/ ١٤٩).

....

قال (المقترح)[1]: وسمعت من بعضهم عند المباحثة يقول: نسبته كنسبة ضياء الشمس من الشمس، فهي مشرقة علينا، ولم تفارق الشمس، ولم يعلموا أن أضواء الشمس أجسام مضيئة كثيرة، بعضها يتصل بما أشرق عليه وبعضها يتصل بغيره، وأين هذا من الخاصية المتحدة؟

ومنهم من فسره بالانطباع، كانطباع[2] صورة النقش في الشمع، وهذا باطل؛ فإن نفس النقش لم يحصل فيما طبع فيه، وإنما حصل فيه مثاله، فتبين أن المذهب غير معقول، وهم أخس الفرق وأرذلها إفهامًا، وإدراك الحقائق على مثلهم عسير.

وقد قالوا: إن عيسى صُلِب. فقيل لهم: كيف يُصلب الإله؟ فقالوا: المصلوب الناسوت.

فقيل لهم: كيف ينفرد بالصلب الناسوت دون اللاهوت وقد اتحدا؟

ثم قد ورد في إنجيلهم ما يشير إلى تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب سبحانه، والتزامه أحكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء من الله تعالى حتى قال: أنا ماض إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم. فإن كانوا يتمسكون بلفظ: «أبي»، فقد قال: «وأبيكم»[3].

فالمعنى الذي أثبت الأبوة لهم من التربية واللطف يثبت له قوله: وإلهي، تصريح بإثبات الألوهية لغيره.

وعزا أصحاب المقالات إلى بعض الصوفية القول بالاتحاد، وربما أخذوا ذلك من شطحات،

---

(١) كذا بالأصل وقد تقدمت: المقرَّح.

(٢) القول في الختم والطبع: اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين: فزعم بعضهم أن الختم من الله سبحانه، والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان. وقال قائلون: الختم والطبع هو السواد في القلب كما يقال: «طبع السيف» إذا صدأ، من غير أن يكون ذلك مانعًا لهم عما أمرهم به. وقالوا: جعل الله ذلك سمة لهم تعرف الملائكة بتلك السمة في القلب، أهل ولاية الله سبحانه من أهل عداوته. وقال أهل الإثبات: قوة الكفر طبع. وقال بعضهم: معنى أن الله طبع على قلوب الكافرين، أي خلق فيها الكفر. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٣٢٣، ٣٢٤).

(٣) قال ابن كثير: قال تعالى ردًا على اليهود والنصارى في كذبهم وافترائهم: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ﴾ اي نحن منتسبون إلى أنبيائه وهم بنوه وله بهم عناية وهو يحبنا ونقلوا عن كتابهم أن الله تعالى قال لعبده إسرائيل: أنت ابني بكري، فحملوا هذا على غير تأويله وحرفوه. وقد رد عليهم غير واحد ممن أسلم من عقلائهم وقالوا: هذا يطلق عندهم على التشريف والإكرام، كما نقل النصارى من كتابهم: أن عيسى قال لهم: إني ذاهب إلى أبي وأبيكم -يعني ربي وربكم، ومعلوم أنهم لم يدعوا لأنفسهم من النبوة ما ادعوها في عيسى عليه السلام، وإنما أرادوا من ذلك معزتهم لديه وحظوتهم عنده، ولهذا قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه. «تفسير ابن كثير» (٢/ ٣٥).

....

فنقل عن بعضهم كقولهم: ما في الجُبَّة إلّا الله، وأنا الحق، ونحو ذلك [١].

وبعض علماء الطريق يتأول لهم وينزههم عن القول بمثل هذه المقالة، ويقول: إن السالك ربما طرأت عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى، فتغيب نفسه عنه، فضلًا عن غيرها، ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء[٢]، فيجري على لسانه مثل هذه الألفاظ وهي حالة سكر (وغلْبَة)[٣].

وإذا رجع إلى صحوه وإحساس نفسه لم يصدر منه شيء من ذلك، ويعذر بذلك، ومنهم من أخذهم بذلك، وحكم بالقتل، كفتوى الجنيد في الحلاج.

قوله: (أو محازيًا له): أي قريبًا منه، إما قرب اتصال، حتى يكون الجرم مكانًا له يتمكن عليه. أو قرب انفصال حتى يكون في جهة له. وكلاهما محال لأنهما من خواص الأجرام.

قوله: (أو في جهة له): أي للجرم فليس فوق شيء من العالم، ولا تحته، ولا أمامه، ولا خلفه، ولا عن يمينه ولا عن شماله؛ لأن الجهة تستلزم التحيز، وكل متحيز فهو جرم، والله جل وعلا ليس بجرم، وقد سبق بيانه. ولم يقل بالجهة إلّا طائفتان من المبتدعة وهم: الكرامية

---

(١) هذا مما قاله ابن عربي في شطحاته حول وحدة الوجود التي نادى بها وكان من أشعاره أيضًا:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

ويقول كذلك:

عقد الخلائق في الإله عقائدًا ... وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

وفي ذلك قال الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: وهذا في رأينا من الغلو الذي لا مبرر له، فالعقائد والديانات متباينة، ومنها الصحيح والفاسد، فكيف يعلن جمع لهذه المتناقضات في عقيدة واحدة. «التصوف الفلسفي الإسلامي» (صـ٤٠).

(٢) كذا بالأصل وأظنها: (وغيبة).

(٣) قال ابن عطاء الله في «لطائف المنن» (صـ٤٥): سمعت شيخنا أبا العباس يقول: إن لله عبادًا محوا أفعالهم بأفعاله وأوصافهم بأوصافه وذواتهم بذواته، وحملهم من أسرارهم ما يعجز عامة الأولياء عن سماعه، وهم الذين غرقوا في بحر الذات وتيار الصفات، فهي إذًا فناءات ثلاث، أن يفنيك عن أفعالك بأفعاله، وعن أوصافك بأوصافه، وعن ذاتك بذاته، ولذا قال قائلهم:

وقوم تاهوا في أرض بقفر ... وقوم تاهوا في ميدان حبه
فأفنوا ثم أفنوا ثم أفنوا ... وأبقوا بالبقاء من قرب قربه

فإذا أفناك عنك أبقاك به، فالفناء دهليز البقاء، ومنه يدخل إليه، فمن صدق فناؤه صدق بقاؤه، ومن كان عما سوى الله فناؤه كان بالله بقاؤه. ولذلك قالوا: من كان في الله تلفه كان على الله خلفه. فالفناء يوجب عذرهم، والبقاء يوجب نصرهم، الفناء يوجب غيبتهم عن كل شيء، والبقاء يحضرهم مع الله في كل شيء، فلا ينقطعون عنه بشيء، الفناء يميتهم، والبقاء يحييهم، ومن دكت جبال وجوده استمع داعي شهوده.

....

والحشوية[١]، وعينوا من الجهات جهة فوق.

ثم اختلف الكرامية [٢] بعد ذلك، فمنهم من قال: إنه مماس للعرش، تعالى ربنا عن ذلك. ومنهم من زعم أنه مباين له.

ثم اختلف هؤلاء، فمنهم من زعم أنه مباين بمسافة متناهية، ومنهم من زعم أنه مباين بمسافة غير متناهية، والحشوية حملت الاستواء في الآية على ظاهره، وامتنعت من التأويل، وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام على بعض ما أشكل من ظاهر القرآن والحديث في موضع أليق به من هذا.

قوله: (أو مرتسمًا في خياله)، الضمير يعود على الجرم، أي إن كان له خيال؛ لأنه لا يرتسم في الخيال إلَّا الأجرام وأعراضها.

وبالجملة؛ فقد قامت البراهين القطعية على وجود الذات العلية موصوفة بصفات كاملة لا يحاط بها وعلى قيامه جل وعلا بنفسه، واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر بالبال، واستحالة اتصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث، والعجز بعد هذا عن الإدراك واجب، ولا يعرف الله إلَّا الله جل وعلا. وقد أنشد أبو الفتح:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ... وسرحت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلَّا واضعًا كف حائـــر ... على ذقن أو قارعًا سن نـــادم

---

(١) الحشوية قوم تمسكوا بالظواهر، فذهبوا إلى التجسيم وغيره، يجرون آيات الله على ظاهرها، ويعتقدون أن هذا الظاهر هو المراد منها، فإذا جاء في القرآن أن لله تعالى يدًا ووجهًا فإنه تعالى تكون له يد ووجه، وهؤلاء وجدوا في حلقات الحسن البصري وسمعهم يتكلمون بالحشو والسقط. وذهبوا إلى أن طريق معرفة الحق هو التقليد، وأن ذلك هو الواجب، وأن البحث والنظر حرام، وربما ما قالوا به هو جمود نتيجة ضعف عقولهم، وقلة بصائرهم في رأي، أو لأنهم محجوبون بالنص، ولذا فقد جعلوا حكم الأحاديث كلها واحدًا، وعندهم أن تارك النفل كتارك الفرض. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ١٨٧، ١٨٨).

(٢) الكرامية: أصحاب أبي عبدالله محمد بن كرام السجستاني، وله كتاب «عذاب القبر» شرح فيه مذهبه، وكان يدعو إلى تجسيم معبوده، وقال: إنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه، ووصف معبوده بأنه أحدي الذات وأحدي الجوهر، وأنه تعالى مماس لعرشه، والعرش مكان له، وهو محل للحوادث، وقالوا: إنه لا يحدث في العالم جسم ولا عرض إلَّا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات معبودهم، منها: إرادته لحدوث ذلك الحادث، ومنها: قوله لذلك الحادث «كن» على الوجه الذي علم حدوثه عليه. وذلك القول في نفسه حروف كثيرة، كل حرف منها عرض حادث فيه، ولا يعدم من العالم شيء من الأعراض إلَّا بعد حدوث أعراض كثيرة في معبودهم، منها إرادته لعدمه. ولم يزل الله موصوفًا بأسمائه المشتقة من أفعاله مع استحالة وجود الأفعال في الأزل، ولم يزل خالقًا رازقًا منعمًا من غير وجود خلق ورزق ونعمة منه. ولم يزل متكلمًا قائلاً بكلام هو قدرته على القول، ولم يزل قائلاً بقائلية لا بقول، وقائليته هي قدرته على القول، وقوله حروف حادثة فيه. وقالوا: إن الله لا يقدر على الحوادث التي تحدث في ذاته من إرادته وأقواله وإدراكاته، فأما المخلوقات من أجسام العالم وأعراضها فليس شيء منها مقدورًا لله تعالى. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٣٢٧).

....

قوله: (لأن ذلك يوجب مماثلته للحوادث): أي مساواته لها في صفاتها النفسية؛ لأن كل موجودين إما أن يستويا في صفات النفس أو لا، فإن تساويا فهما مثلان، وإن لم يتساويا في صفات النفس فلا يخلو إما أن يصح اجتماعهما أو لا، فإن لم يصح فضدان، وإن صح فخلافان، وكل مثلين فإنه يلزم استواءهما في كل ما يجب لأحدهما، وفي كل ما يجوز عليه أو يستحيل، فلهذا لو اتصف جل وعلا بشيء مما سبق للزم مماثلته للأجرام أو أعراضها [1] وذلك يستلزم أن يساويهما فيما يجب لها من الحدوث، وقد سبق وجوب قدمه وبقائه. وهذا معنى قولي: «فيجب له ما وجب لها، وذلك يقدح.... » إلى آخره.

والاستدلال على هذا المطلب بالقياس الاقتراني ينتظم من الشكل الثاني. فنقول: الله جل وعلا ليس بحادث، وكل متصف بواحد من تلك الأمور المذكورة فهو حادث، فينتج: الله جل وعلا ليس بمتصف بواحد من تلك الأمور المذكورة.

هذا إذا أتيت بالدليل مجملًا لجميعها، وإن فصّلته لكل واحد قلت في الأول: هو استحالة أن يكون جرمًا، والله جل وعلا ليس بحادث، وكل جرم فهو حادث، فينتج: الله جل وعلا ليس بجرم، ثم مضى على ذلك إلى آخرها.

قوله: (بل وفي كل وصف من أوصاف ألوهيته): يعني كوجوب الوحدانية له، ووجوب نفوذ قدرته وإرادته في كل ممكن، ووجوب إحاطة علمه بكل معلوم، ونحو ذلك، لأن هذه الأوصاف لا تجب للحوادث، فكذا لا تجب لما ماثلها.

---

(١) اختلف الناس في الأعراض: هل تبقى أم لا؟ فقال قائلون: الأعراض كلها لا تبقى وقتين، لأن الباقي إنما يكون باقيًا بنفسه أو ببقاء فيه، فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها، لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها، ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها لأنها لا تحتمل الأعراض، والقائل بهذا: أحمد بن علي الشطوي، وقال قائلون: إنه لا عرض إلَّا الحركات وإنه لا يجوز أن تبقى، والقائل بهذا: النظام. وقال أبو الهذيل: الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى، والحركات كلها لا تبقى، والسكون منه ما يبقى ومنها ما لا يبقى، وزعم أن سكون أهل الجنة سكون باق، وكذلك ألوانهم وحركاتهم منقطعة منقضية لها آخر. وكان يزعم أن الآلام تبقى وكذلك اللذات، فآلام أهل النار باقية فيهم، ولذات أهل الجنة باقية فيهم، وكان محمد بن شبيب يزعم أن الحركات لا تبقى، وكذلك السكون لا يبقى، وكان محمد بن عبدالوهاب الجبائي يقول: الحركات كلها لا تبقى والسكون على ضربين: سكون الجماد، وسكون الحيوان، فسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى، وسكون الموات يبقى، وكان يقول: إن كل ما فعله الحي في نفسه مباشرًا من الأعراض فهو غير باق، وكذلك يقول: إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء، وكذلك يقول في الأجسام: أنها تبقى لا ببقاء، وكذلك يجيز بقاء الكلام. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٤٧).

فصل

ثم نقول: ويجب لهذا الصانع أن يكون قادرًا وإلَّا لما أوجدك.

●ص/ فصل

ويجب لهذا الصانع أن يكون قادرًا(١)، وإلَّا لما أوجدك.

---

(١) قال الغزالي في العلم بصفات الله تعالى:
الأصل الأول: العلم بأن صانع العالم قادر وأنه تعالى في قوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ صادق؛ لأن العالم محكم في صنعته، مرتب في خلقته.
الأصل الثاني: العلم بأن الله تعالى عالم بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، صادق في قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾.
الأصل الثالث: العلم بكونه ﷻ حيًا، فإن من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته، ولو تصور قادر وعالم فاعل مدبر دون أن يكون حيًا لجاز أن يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات بل في حياة أرباب الحرف والصناعات. وذلك انغماس في غمرة الجهالات والضلالات.
الأصل الرابع: العلم بكونه تعالى مريدًا لأفعال فلا موجود إلَّا وهو مستند إلى مشيئته وصادر عن إرادته، فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد، وكيف لا يكون مريدًا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده؟ وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه، قبله أو بعده.
الأصل الخامس: العلم بأنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير، ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء: وكيف لا يكون سميعًا بصيرًا، والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص؟ فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع أسنى وأتم من الصانع؟ وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص في جهته والكمال في خلقه وصنعته أو كيف تستقيم حجة إبراهيم ﷺ على أبيه إذ كان يعبد الأصنام جهلاً وغيًا، فقال له: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا﴾.
الأصل السادس: أنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره، والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفًا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات، ومن لم يعقله عقله ولا نهاه عن أن يقول: لساني حادث، ولكن ما يحدث فيه بقدرتي الحادثة قديم، فاقطع عن عقله طمعك، وكف عن خطابه لسانك، ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شيء، وأن الباء قبل السين في قولك: «بسم الله» فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديمًا فنزه عن الالتفات إليه قلبك، فلله سبحانه سر في إبعاد بعض العباد: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾، ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلامًا ليس بصوت ولا حرف فليستنكر أن يرى في الآخرة موجودًا ليس بجسم ولا لون، وإن عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب، وأن كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحل ذات السموات =

ومريدًا وإلَّا لما اختصصت بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا زمن بدلًا عن نقائضها الجائزة، فيلزم إما قدمك أو استمرار عدمك.

● ش/ تقرير البرهان الذي أشار إليه بالقياس الاقتراني، لأنه أسهل وأوفق، وإن كان الموفق للفظه إنما هو الاستثنائي وسنبينه آخرًا عند شرح لفظه أن تقول: الله تعالى مُوجد بالاختيار، وكل موجد بالاختيار فهو قادر، ينتج: الله تعالى قادر.

ودليل الصغرى يستبين بإبطال أن يكون فعله جل وعلا بطبيعة أو علة موجبة، وقد سبق برهان ذلك عند ذكر دليل حدوث العالم. وسنعيد قريبًا برهان ذلك بأتم مما سبق عند كلامنا على كونه تعالى مريدًا.

وأما الكبرى فواضحة؛ لأن الموجد بالاختيار، هو الذي يصح عنه الفعل بدلًا عن الترك، والترك بدلًا عن الفعل، وهذا بعينه معنى القادر.

وإنما قيدنا الإيجاد بالاختيار لأنه هو المستلزم للقدرة وسائر الصفات الآتية.

وأما الإيجاد بالذات كإيجاد العلة والطبيعة لو صح فلا يستلزم أن تكون تلك العلة أو الطبيعة قادرة، ولا مريدة ولا عالمة ولا حية.

فالإيجاد بالاختيار لما حقق بالبراهين القاطعة سهل معه هذه إثبات الصفات سهولة لا يحتاج معها إلى كبير نظر.

فقوله: (وإلَّا لما أوجد له)، يعني: الإيجاد الذي سبق بيانه عند الاستدلال بالنفس، وهو الإيجاد بالاختيار.

ونظم الدليل على لفظه أن نقول: لو لم يكن صانعك قادرًا لما أوجدك.

بيان الملازمة: أنه إذا لم يكن قادرًا كان عاجزًا، والعاجز لا يتأتَّى منه فعل ولا ترك.

فإن قيل: لعل الصانع طبيعة أو علة، فلا يلزم من عجزه عدم فعله؟

فالجواب: أنه سبق أن صانع ذاتك وسائر العالم لا يكون إلَّا مختارًا، ويستحيل أن يكون طبيعة أو علة، وبطلان التالي وهو عدم إيجادك ظاهر مما سبق أول العقيدة من البرهان على وجود الصانع.

●ص/ ومريدًا وإلَّا لما اختصصت بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا زمان بدلًا عن نقائضها الجائزة، فيلزم إما قدمك أو استمرار عدمك.

=والأرض والجنة والنار في الحدقة والقلب والورقة، فليعقل كون الكلام مقروءًا بالألسنة محفوظًا في القلوب مكتوبًا في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها إذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولاحترق. انظر «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٨، ١٠٩).

● ش/ المريد هو من له صفة يرجح بها وقوع أحد طرفي الممكن، وإن شئت قلت: هو القاصد لوقوع أحد طرفي الممكن.

ونظم الدليل على أنه تعالى مريد لكن على غير النظم الذي أشرت إليه في العقيدة أن تقول: الله جل وعلا خصص الحادث بأحد الطرفين الجائزين عليه، وكل من كان كذلك فهو مريد، فينتج: الله جل وعلا مريد.

أما الصغرى فواضحة، إذ لا يخفى أنه لما كان وجود الممكنات وعدمها بالنسبة إليها سواء لا يجب أحدهما ولا يستحيل، بل هما جائزان على السواء.

ثم إنه جل وعلا أوجد هذا الممكن، فبالضرورة أنه تعالى هو الذي خصصه بأحد الطرفين الجائزين عليه، وهو الوجود ولم يبقه على الطرف الآخر الجائز وهو العدم.

وكذا أوجده على مقدار مخصوص في ذاته، فخصه أيضًا بذلك بدلًا عن الطرف الآخر الجائز، وهو أن يكون أكبر من ذلك المقدار، أو أصغر.

وكذا خصه بالوجود في ساعة كذا من يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا، بدلًا عن الوجود المتقدم على ذلك أو المتأخر.

وكذا ما يتعلق بالألوان [١] وسائر الأعراض خصه بنوع من ذلك بدلًا عن تركه إلى مقابله.

وأما بيان الكبرى فلأن ترجيح وقوع أحد الطرفين المستويين بغير مرجح محال، ويستحيل أن يكون المرجح نفس ذلك الممكن؛ لأنه يلزم عليه أن يكون مساويًا لذاته راجحًا لذاته.

وأيضًا فلأنه إن ترجح له من ذاته الوجود كان واجب الوجود لذاته [٢]، فيلزم قدمه.

---

(١) اختلفوا في اللون: هل هو الطعم أو غيره؟ وهل الطعم هو الرائحة أم هو غيرها؟ فقال قائلون: اللون هو الطعم، وهو الرائحة، وهو الصوت، والجو. وكذلك قولهم في السمع والبصر، والذائق والشامّ، وهؤلاء هم الديصانية. وقال قائلون: اللون غير الطعم، والطعم غير الرائحة، والرائحة غير الجو، والجو غير الصوت، وهذا قول أكثر أهل النظر. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٤٠).

(٢) قال ابن سينا في «الإلهيات»: وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود، فإنها إن كانت لأجل نفسها هي، هذا المعين استحال أن تكون تلك الحقيقة لغيره، فتكون تلك الحقيقة ليست إلَّا هذا، وإن كان تحقق هذا المعنى لهذا المُعين لا عن ذاته، بل عن غيره وإنما هو هو لأنه هذا المعين، فيكون وجوده الخاص له مستفادًا من غيره، فلا يكون واجب الوجود، وهذا خلف، فإذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط، وكيف تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، =

....

وإن ترجح له من ذاته العدم وجب استمرار عدمه، فلا يوجد أبدًا، لأن المرجح الذاتي يستحيل عدمه، وكلا القسمين باطل، فتعين أن يكون المرجح خارجًا عنه من جهة فاعله.

والسبر[1] يقتضي أن لا مرجح لاختصاص الممكن بأحد الجائزات عليه بدلًا عن مقابلته إلَّا الإرادة وهي قصد الفاعل إلى فعل ذلك الجائز، وإن شئت قلت: اختياره له.

فإن قلت: لعل المرجح لوقوع أحد الطرفين صفة القدرة.

فالجواب: أن القدرة نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة، فما بالها تقطعت بإيجاد هذا الممكن على الخصوص بدلًا عن مقابلة. وفي هذا الزمان المخصوص بدلًا عن المتقدم والمتأخر، والأزمان كلها بالنسبة إلى القدرة القديمة سواء، فلابد إذن من ترجيح الفاعل لهذا الزمان للفعل، وهو يوجد بقدرته الفعل فيه[2].

وكذا لابد أن يرجح الوجود بدلًا عن العدم ثم تتعلق به القدرة. وقس على ذلك كل ممكن.

ولهذا يقولون: القدرة عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الإرادة.

فإن قلت: لعل المرجح تعلق العلم بوقوع ذلك الممكن في الزمن المخصوص على الصفة؛ لأن وقوع الممكن على خلاف علم الله مستحيل.

=والشيئان إنما يكونان اثنين إما بسبب المعنى، وإما بسبب الحامل للمعنى، وإما بسبب الوضع أو المكان، أو بسبب الوقت والزمان، وبالجملة لعلة من العلل؟ لأن كل اثنين لا يختلفان بالمعنى، فإنما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له ، فكل ما ليس له وجود إلَّا وجود معنى. ولا يتعلق بسبب خارج أو حالة خارجة فبماذا يخالف مثله؟ فإذن لا يكون له مشارك في معناه، فالأول لا تدله وأيضًا فإنا نقول: إن وجوب الوجود لا يجوز أن يكون معنى مشتركًا فيه لعدة بوجه من الوجوه، لا متفقي الحقائق والأنواع ولا مختلفي الحقائق والأنواع، أما أول ذلك فإن وجوب الوجود لا ماهية له تقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن أن يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود. «الإلهيات» لابن سينا (صـ٣٤٩، ٣٥٠).

(١) «السبر»: شرحها المصنف لاحقًا، وهي: «الاختيار».

(٢) قال المعتزلة البغداديون: لا يوصف الله بالقدرة على فعل عباده، ولا على شيء من جنس ما أقدرهم عليه، ولا يوصف بالقدرة على أن يخالف إيمانًا لعباده يكونون به مؤمنين، وكفرًا لهم يكونون به كافرين، وعصيانًا لهم يكونون به عاصين، وكسبًا يكونون به مكتسبين. وقال الجبائي وكثير من معتزلة البصرة: إن الباري سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد، وأنه قادر على أن يضطرهم إلى ما هو من جنس ما أقدرهم عليه، وإلى المعرفة به سبحانه، وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيمانًا يكونون به مؤمنين، وكفرًا يكونون به كافرين، وكلامًا يكونون به متكلمين؛ لأن معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده. وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجور عنده، وكذلك يحيل ذلك في كل شيء يوصف به الإنسان، ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٣٦٢، ٣٦٣).

....

قلت: التخصيص للممكن بالزمن المخصوص والصفة المخصوصة تأثير فيه بإيقاع بعض الجائزات عليه، فلا يتعلق بهما إلَّا الصفة المؤثرة، والعلم ليس من الصفات المؤثرة، بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل، فلم يبق إلَّا القدرة والإرادة.

وقد بطل ما سبق تعلق القدرة بالتخصيص فتعين أن المتعلق بذلك الإرادة وهو المطلوب(١).

فإن قلت: لقائل أن يقول: المرجح لوقوع أحد الجائزين اشتماله على المصلحة المعلومة لفاعله تعالى.

---

(١) قال الغزالي في العلم بأفعال الله تعالى:
الأصل الثالث: أن فعل العبد وإن كان كسبًا للعبد فلا يخرج عن كونه مرادًا لله سبحانه فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلَّا بقضاء الله وقدرته وبإرادته ومشيئته، ومنه الشر والخير والنفع والضر والإسلام والكفر، والعرفان والنكر والفوز والخسران والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والإيمان، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه، يضل من يشاء ويهدي من يشاء، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾. ويدل عليه من جهة العقل: أن المعاصي والجرائم إن كان الله يكرهها ولا يريدها، وإنما هي جارية على وفق إرادة العدو إبليس لعنه الله مع أنه عدو لله سبحانه، والجاري على وفق إرادة العدو أكثر من الجاري على وفق إرادته تعالى، فليت شعري كيف يستجيز المسلم أن يرد ملك الجبار ذي الجلال والإكرام إلى رتبة لو ردت إليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف منها، إذ لو كان ما يستمر لعدو الزعيم في القرية أكثر مما يستقيم له لاستنكف من زعامته وتبرأ عن ولايته، والمعصية هي الغالبة على الخلق، وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف إرادة الحق تعالى، وهذا غاية الضعف والعجز، تعالى رب الأرباب عن قول الظالمين علوًا كبيرًا. ثم مهما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة لله صح أنها مرادةٌ له. فإن قيل: فكيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد؟ قلنا: الأمر غير الإرادة. ولذلك إذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه فكذبه السلطان فأراد إظهار حجته بأن يأمر العبد بفعل ويخالفه بين يديه، فقال له: أسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان، فهو يأمره بما لا يريد امتثاله، ولو لم يكن آمرًا لما كان عذره عند السلطان ممهدًا، ولو كان مريدًا لامتثاله لكان مريدًا لهلاك نفسه وهو محال.
الأصل الرابع: أن الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد، ولم يكن الخلق والتكليف واجبًا عليه، والمراد بالواجب أحد أمرين: إما الفعل الذي في تركه ضرر إما آجل كما يقال: يجب على العبد أن يطيع الله حتى لا يعذبه في الآخرة بالنار. أو ضرر عاجل كما يقال: يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت، وإما أن يراد به الذي يؤدي عدمه إلى محال كما يقال: وجود المعلوم واجب، إذ عدمه يؤدي إلى محال، وهو أن يصير العلم جهلاً، فإن أراد الخصم بأن الخلق واجب على الله بالمعنى الأول فقد عرضه للضرر، وإن أراد به المعنى الثاني فهو مسلم إذ بعد سبق العلم لابد من وجود المعلوم، وإن أراد به معنى ثالثًا فهو غير مفهوم. وقوله: «يجب لمصلحة عباده» كلام فاسد، فإنه إذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى.
الأصل الخامس: أنه يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه، خلافًا للمعتزلة ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾. انظر «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١١١، ١١٢).

....

قلنا: هذه مقالة اعتزالية، أعني مراعاة المصلحة، وسيأتي برهان عدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح في حقه تعالى. وإذا بطل مراعاة المصلحة حتمًا لم تصلح لترجيح الفعل بها.

فإن قلت: ما ذكرتموه من أن تخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار لا يكون إلَّا بصفة الإرادة ينتقض عليكم بالمختار منا؛ فإنه يوقع أفعالًا في زمن مخصوص، وعلى صفة مخصوصة، وهو ذاهل عنها لا شعور له بها، فضلًا عن أن يقصد إليها ويريدها.

فالجواب: أن كلامنا إنما هو في المختار الموجد للفعل، والمختار منا لا يوجد فعلًا أصلًا، لا في حق نفسه، ولا في حق غيره، وإنما الموجد للذوات الحادثة وجميع أفعالها عمومًا هو الله جل وعلا، وسيأتي برهان ذلك في فصل خلق الأعمال، فالفعل إنما يستدل باختصاصه بما اختص به من الجائزات على أن فاعله الموجد له وهو الله جل وعلا مريد، لا على أن فاعله أي الذي قام به الفعل وأوجده الله تعالى فيه، وهو الفاعل منا مريد؛ لأنا لا نوجد شيئًا من أفعالنا، بل الله جل وعلا يوجدها فينا، إلَّا أنه تارة يوجدها سبحانه، ويوجد معها صفة تسمى قدرة يحسن بها تيسر ذلك الفعل لنا، ولا تأثير لهذه القدرة في الفعل أصلًا، بل هي مثله فعل الله جل وعلا خلق مقارنًا له.

وفي هذه الحالة التي يخلق الله مع الفعل قدرة تقارنه تسمي العبد في الاصطلاح: مختارًا ومكتسبًا وفاعلًا، وإلَّا سمي: مضطرًا ومجبورًا.

ثم قد يخلق الله سبحانه مع هذين الفعلين -وهما القدرة والمقدور- علمًا للعبد وإرادة لما خلق فيه، وتارة لا يخلق له ذلك، كما أنه تعالى مع إفراده الفعل بالخلق دون القدرة قد يخلق للعبد شعورًا بذلك، وقد لا يخلق.

وبالجملة، فالذوات كالظروف للأفعال المخلوقة فيها يخلق الله تعالى منها ما شاء وكيف شاء.

والظرف والمظروف فعل الله تعالى لا تأثير لبعض في بعض، فتبارك من لا شريك له في ملكه ولا مدبر معه سواه [1]، ولا يُسأل عما يفعل.

---

(١) قال الأشعري: واختلفوا في أفعال الله ﷻ: هل هي كلها مختارة أم لا؟ على أربعة أقاويل: فقال قائلون: منها ما هو اختيار ومنها ما هو مختار. وقال بعضهم: كلها مختارة لا باختيار غيرها، بل هي اختيار، كما كانت مرادة لا بإرادة غيرها، وهذا قول البغداديين. وقال قائلون: ما كان من أفعال الله له ترك كالأعراض فهو مختار، وما لا ترك له كالأجسام فهو اختيار وليس بمختار. وقال قائلون: ليس كل أفعال العباد مختارة، بل منها ما لا يقال: إنه مختار، وجميعًا لا يقال: له اختيار. واختلفوا في الإرادة: هل هي مختارة أم اختيار ليست بمختارة؟ على مقالتين:

....

قوله: (و إلَّا لما اختصصت...) إلى آخره.

نظم الدليل على لفظه من الاستثنائي، وذلك أن يقال: لو لم يكن فاعل ذاتك مريدًا لما اختصصت بوجود .... إلخ.

وبيان الملازمة: أنك عرفت فيما سبق أن لا سبب لاختصاص الممكن ببعضها ما جاز عليه إلَّا إرادة فاعله، فإذا قدر أن الفاعل غير مريد لزم استحالة وجود ممكن بعينه بدلًا عن مقابله ضرورة عدم الاختصاص عند عدم المخصص.

وأما بطلان اللازم فبوجهين:

أحدهما: مشاهدة الاختصاص في الممكنات.

والثاني: وهو ما أشار إليه في العقيدة من لزوم اتصاف ذلك الممكن بأحد أمرين: وجوب القدم [1]، أو استمرار العدم، وكلاهما محال في حقه.

أما الأول: فلما مضى من برهان حدوث الممكنات كلها.

وأما الثاني: فلمشاهدة الوجود فيها.

وبيان لزوم أحد الأمرين عند تقدير عدم الاختصاص بممكن دون ممكن، إن عدم الاختصاص بالوجود، وما يتبعه من المقدار المخصوص، والصفة المخصوصة يوجب استمرار العدم[2]، وعدم الاختصاص بالزمن المعين يوجب القدم، أو استمرار العدم؛ لأن الزمن لما كان لا

فقال قوم: هي مختارة كما أنها اختيار، ولم يجيزوا أن تكون مرادة كما أنها مختارة. وقال قائلون: هي اختيار وليست بمختارة. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٠٤، ١٠٥).

(١) قال الغزالي في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى: الأصل الثاني: العلم بأن الله تعالى قديم لم يزل أزلي ليس لوجوده أول بل هو أول كل شيء، وقبل كل ميت وحي. وبرهانه: أنه لو كان حادثًا ولم يكن قديمًا لافتقر هو أيضًا إلى محدث وافتقر محدثه إلى محدث وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية، وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول وذلك هو المطلوب. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٦).

(٢) في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى قال الغزالي: العلم بأنه تعالى مع كونه أزليًا أبديًا ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه. وبرهانه: أنه لو انعدم لكان لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه أو بمعدم يضاده، ولو جاز أن ينعدم شيء يتصور دوامه لجاز أن يوجد شيء يتصور عدمه بنفسه، فكما يحتاج طرءان الوجود إلى سبب، فكذلك يحتاج طرءان العدم إلى سبب. وباطل أن ينعدم بمعدم يضاده؛ لأن ذلك المعدم لو كان قديمًا لما تصور الوجود معه. «إحياء علوم الدين للغزالي» (١/ ١٠٦).

ومن هنا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة أو علة موجبة.

فإن أجيب عن الثاني في الطبيعة بالمانع أو فوات الشرط، لزم عدم القديم أو التسلسل لنقل الكلام إلى ذلك المانع، وذلك الشرط.

يتصف به إلَّا المتحدد فلا ينتفي عنه إلَّا القديم أو المستمر العدم، إذ لا تجدد لهما، فظهر أن لزوم الاتصاف بأحد الأمرين عند عدم الاختصاص بتلك الأمور المذكورة يتعين فيه أحدهما، وهو استمرار العدم فيما عدا الزمان.

ويلزم أحدهما لا بعينه في الزمان، لكن لم يفصل في العقيدة؛ لأنه قصد ما يلزم في عدم الكل من حيث هو كل ما يلزم في عدم كل واحد.

ويصح عطف قوله: «فيلزم إما قدمك... إلخ» بالواو بدل الفاء، وهو أحسن وأفيد، ويكون دليلًا آخر مستقلًا بنفسه معطوفًا على الأول.

ونظمه على هذا أن يقال: لو لم يكن فاعلك مريدًا للزم إما قدمك أو استمرار عدمك.

وبيان الملازمة: أن الفاعل إذا لم يكن مريدًا فإن كان وجود الممكن لازمًا لوجوده أو لوجود صفة من صفاته[1] بحيث لا يحتاج في وجود ذلك الممكن إلى قصد، لزم قدم ذاتك، وكذا سائر الممكنات لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم.

وقد مر وجوب القدم لفاعلك ولصفاته، فما لزمهما يجب أن يكون كذلك.

وإن لم يكن وجود الممكن لازمًا لوجود ذاته ولا لوجود صفة من صفاته لزم استمرار عدم ذاتك وعدم سائر الممكنات؛ لاستحالة ترجيح زمن أو مقدار أو صفة بلا مرجح.

● **ص/ ومن هنا أيضًا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة أو علة موجبة.**

فإن أجيب: التأخر في الطبيعة بالمانع أو فوات الشرط لزم عدم القديم أو التسلسل لنقل الكلام إلى ذلك المانع أو ذلك الشرط.

---

(١) هل الصفات هي الله تعالى؟. اختلفوا فيما بينهم اختلافًا تشتت فيه أهواؤهم واضطربت فيه أقاويلهم، فقال شيخهم أبو الهذيل العلاف: إنّ علم الباري سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته، وكذلك كان قوله في سائر صفات ذاته، وكان إذا قيل له: حدثنا عن علم الله سبحانه الذي هو الله، أتزعم أنه قدرته؟ أبى ذلك، فإذا قيل له: فهو غير قدرته؟ أنكر ذلك، وهذا نظير ما أنكره من قول مخالفيه: إنّ علم الله لا يقال: هو الله، ولا يقال غيره. وكان إذا قيل له: إذا قلت: إن علم الله هو الله، فقل: إن الله تعالى علم، ناقض ولم يقل: إنه علم مع قوله: «إن علم الله هو الله»، وكان يسأل الثنوية فيقول لهم: إذا قلتم: إن تباين النور والظلمة هو هما، وإن امتزاجهما هو هما، فقولوا: إن التباين هو الامتزاج. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٧٧، ١٧٨).

....

●ش/ الإشارة بـ«هنا» راجعة إلى لزوم قدمك أو استمرار عدمك، أي بهذا اللازم يستدل أيضًا على امتناع أن يكون صانع العالم طبيعة أو علة[1] موجبة.

وقد عرفت فيما مضى أن من يتأتى منه الفعل والترك، يسمى مختارًا.

ومن لا يتأتى منه الترك، فإن لم يكن أن يمنعه مانع من الفعل يسمى: علة. وإن أمكن سمي: طبيعة.

وبيان لزوم أحد الأمرين -إذا قدر صانع العالم طبيعة أو علة-: أن الطبيعة والعلة لا يخلو أن تكونا قديمتين، أو حادثتين.

فإن كانتا قديمتين لزم قدم العالم؛ لأن فعل العلة أو الطبيعة إنما هو باللزوم لا بالاختيار، وقدم الملزوم يقضي بقدم لازمه، وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم.

وإن كانتا حادثتين افتقرتا إلى علة أو طبيعة، ودار أو تسلسل، وقد سبق بيان ذلك عند بيان كون فاعلك قديمًا.

والدور والتسلسل محالان على ما مضى، فكون العلة والطبيعة حادثتين محال.

---

(١) قال ابن سينا: إن العلل لا تخلو إما أن تكون عللاً للمعلولات في نحو وجود أنفسها، وإما أن تكون عللاً للمعلولات في وجود آخر. مثال الأول: تسخين النار. ومثال الثاني: تسخين الحركة. وحدوث التخلخل من الحرارة، وأشياء كثيرة مشابهة لذلك. ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الأول، ولنورد الأقسام التي قد يظن في الظاهر أنها أقسامه، فنقول: قد يظن في الوجه الأول أنه قد يكون المعلول في كثير منه أنقص وجودًا من العلة في ذلك المعنى، إن كان ذلك المعنى يقبل الأشد والأنقص، مثل الماء إذا تسخن عن النار، وإما كون المعلول أزيد في المعنى الذي هو من العلة، فهو الذي يرى أنه لا يمكن ألبتة ولا يوجد في الأشياء المظنونة عللاً ومعلولات؛ لأن تلك الزيادة لا يجوز أن يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز أن يكون حدوثها لزيادة استعداد المادة حتى يكون قد أوجب ذلك خروج الشيء إلى الفعل بذاته، فإن الاستعداد ليس سببًا للإيجاد، فإن جعل سببها العلة، والأثر الذي وجد عن العلة معًا، فتلك الزيادة تكون معلولة أمرين لا معلولة أمر واحد، وهما مجموعين يكونان أكثر وأزيد من المعلول الذي هو الزيادة. فأما من جهة ما أحدهما علة والآخر معلول فواضح أن اعتبار وجود ذلك الحد لأحدهما أولى إذ كان له أولاً لا من الثاني، ولم يكن الثاني إلَّا منه فظاهر من هذا أن هذا المعنى إذا كان نفس الوجود لم يمكن أن يتساويا فيه ألبتة، إذ كان إنما يمكن أن يساويه باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود. والآن فإن استحقاق الوجود هو من جنس استحقاق الحد بعينه، إذ قد أخذ هذا المعنى نفس الوجود، فبين أنه لا يمكن أن يساويه إذا كان المعنى نفس الوجود فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود أولى بالوجود من الشيء. «الإلهيات» لابن سينا (صـ٢٦٩، ٢٧٠).

....

فوجود ذاتك وسائر العالم الموقوف عليهما محال، والمحال مستمر العدم، فقد لزم استمرار العدم لذاتك ولسائر العالم والعيان يكذب ذلك.

والحاصل: أنه يلزم قدم العالم إن فرضت العلة أو الطبيعة قديمتين أو استمرار عدمه إن فرضتا حادثتين، وكلا اللازمين باطل، فالملزوم هو كون صانع العالم طبيعة أو علة باطل، فتعين أن يكون فاعلًا بالاختيار وهو المطلوب، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾، ويلزم أيضًا على تقدير العلة أو الطبيعة قديمتين وجود ما لا نهاية له؛ لأن نسبة العلة والطبيعة إلى جميع الممكنات نسبة واحدة، والممكنات لها، فيلزم وجود جميعها دفعة وهذا المحال في الحقيقة لا يختص لزومه بفرض قدم العلة أو الطبيعة، بل يلزم أيضًا في فرض حدوثهما .

قوله: (فإن أجيب عن التأخر في الطبيعة...) إلخ. هذا اعتراض من الطبايعيين على الدليل السابق، وهو لزوم قدم العالم، أو استمرار عدمه.

وتقريره: أن قالوا: نختار أن صانع الحوادث طبيعة، وأنها قديمة، قولكم: «فيلزم قدم تلك الحوادث» غير مسلم؛ لأن عدم المفارقة إنما يلزم في العلة مع معلولها؛ لأن تلازمهما لا يتوقف على شيء.

أما ملازمة الطبيعة مطبوعها، فمتوقف على عدم الموانع، ووجود الشرائط، كما تقول مثلًا: تأثير النار بطبعها على مذهب الفلاسفة [1] -أبعدهم الله- في احتراق الشيء يتوقف على وجود شرط وهو مسها مثلاً لذلك المحترق، وانتفاء مانع وهو بلل ذلك الممسوس مثلًا.

أما إذا وجد مانعها أو انتفى شرطها فتوجد هي مع عدم مطبوعها الذي هو الاحتراق.

---

(١) أهل الفلسفة هم الذين سلكوا طريق الفلاسفة، وكان أغلبهم على منهج أرسطو في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين، وهؤلاء مثل يعقوب بن إسحاق الكندي ويحيى النحوي وأبي الفرج المفسر، وأبي سليمان السجزي، وأبي سليمان محمد بن معشر المقدسي، وأبي بكر ثابت بن قرة الحراني، وأبي تمام يوسف بن محمد النيسابوري، وأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، وأبي محارب الحسن بن سهل القمي، وأحمد بن الطيب السرخسي، وطلحة بن محمد النسفي، وأبي حامد أحمد بن محمد الإسفزاري، وعيسى بن علي بن عيسى الوزير، وأبي علي أحمد بن محمد بن مسكويه، وأبي زكريا يحيى بن عدي الصيمري، وأبي الحسن محمد بن يوسف العامري، وأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي وغيرهم. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٨٣، ٨٤).

....

قالوا: فإذا تقرر هذا فنقول: صانع هذه الحوادث طبيعة قديمة، لكن تأخر مطبوعها ولم يكن قديمًا لمانع من وجوده أزلًا، أو فوات شرط، فلما انتفى المانع ووجد الشرط فيما لا يزال وجدت تلك الحوادث، فلا يلزم على هذا قدم الحوادث، ولا استمرار عدمها كما زعمتم.

وجوابه: أننا ننقل الكلام معهم إلى ذلك المانع من وجود الحوادث أو الشرط لها المتأخر وجوده[1].

فنقول: ذلك المانع من تأثير الطبيعة في وجود الحوادث أزلًا يخلو: إما أن تقدروه قديمًا أو حادثًا.

فإن كان حادثًا افتقر إلى محدث، والمحدث هو على أصلكم طبيعة قديمة فتحتاجون إلى تقدير مانع آخر منع من وجود هذا المانع الحادث أزلًا.

والمانع من تأثير الطبيعة قد اخترتم أنه حادث فيكون هذا المانع الثاني حادثًا.

ويفتقر أيضًا في تأخير وجوده عن طبيعته القديمة إلى تقرير مانع آخر حادث.

ثم كذلك هذا المانع الآخر، ويتسلسل، فيلزم وجود حوادث لا أول لها.

وقد سبق برهان استحالته، وإن منعوا التسلسل في الموانع الحادثة، وجعلوا لها مبدأ لزم قدم حوادث العالم لعروِّ الطبيعة المؤثرة فيها عن المانع أزلًا، وإن كان المانع من وجود العالم قديمًا لزم أن لا يوجد شيء من العالم حتى ينعدم مانعه القديم، لكن عدم القديم محال، وقد سبق برهانه، فوجود العالم المتوقف عليه محال، وهكذا نقول في الشرط المتأخر وجوده عن الطبيعة أنه حادث، فيفتقر إلى محدث، والمحدث على أصلهم طبيعة قديمة فيحتاجون أيضًا إلى تقدير مانع من وجود هذا الشرط أزلًا، وفوات الشرط لم يوجد إلَّا فيما لا يزال.

---

(١) قال ابن سينا: إن التقدم والتأخر، وإن كان مقولاً على وجوه كثيرة فإنها تكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك في شيء، وهو أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر، ويكون لا شيء للمتأخر إلَّا وهو موجود للمتقدم. والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان. ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود، وقد يكون هذا التقدم المرتبي في أمور بالطبع، كما أن الجسم قبل الحيوان بالقياس إلى الجوهر ووضع الجوهر مبدأ، ثم إن جعل المبدأ الشخص اختلف، وكذلك الأقرب من المحرك الأول، كالصبي يكون قبل الرجل، وقد يكون في أمور لا من الطبع، بل إما بصناعة كنغم الموسيقى، فإنك إن أخذت من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون إذا أخذت من الثقل، وإما ببحث واتفاق كيف كان. انظر «الإلهيات» لابن سينا (صـ١٦٣، ١٦٤).

....

ونَنقل الكلام إلى مانع الشرط، وإلى شرط الشرط، ويلزم ما لزم أولًا من التسلسل إن قدرت الشرط، أو الموانع حادثة، وعدم القديم إن قدر مانع الشرط قديمًا [1] ، وإلى هذا الاعتراض.

وجوابه: أشرت بقولي: «فإن أجيب عن التأخر في الطبيعة.... إلخ»، وإنما خصصت هذا الجواب بالطبيعة لعدم تأتي تقدير المانع، أو فوات الشرط في تأثير العلة.

فالدليل السابق ناهض فيها، ولا يتوهم عليه جواب.

وإذا عرفت هذا عرفت أن تركيب امتزاج العناصر التي يذكرها الأطباء والطبايعيون، وانحلالها واعتدالها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فساده، ولا أن باعتدال الطبائع تكون صحة الجسم، ولا أن بغلبة بعضها تكون الأمراض كما يزعمون، بل لو كان الجسم بسيطًا لم يتركب إلَّا من نوع واحد لقبل من الكون.

والفساد عند أهل الحق والسُّنَّة ما يقبله عند تركيبه من الأنواع، واختياره جل وعلا خلق شيء عند خلقه شيء آخر، لا يدل على أن لأحد مخلوقيه أثرًا في مخلوقه الآخر، لا باختيار ولا بغيره، بل وجوده وعدمه فيما يتعلق بالتأثير سواء.

---

(١) اختلف أصحاب عبدالله بن كلاب في القول بأن الله قديم بقدم أم لا بقدم؟ على مقالتين:

فمنهم من زعم أن الله قديم لا بقدم. ومنهم من زعم أنه قديم بقدم. واختلفوا: هل يطلق في الصفات أنها لا هي الموصوف ولا غيره، أم لا يطلق ذلك؟

فقال قائلون: ليست الصفات هي الموصوف ولا غيره. وقال قائلون: لا يقال للصفات: هي الموصوف، ولا يقال: هي غيره، وامتنعوا من أن يقولوا: إن الصفات لا هي الموصوف ولا هي غيره.

واختلف من يثبت الصفات ولم يقل: هي الباري، ولم يقل: هي غيره هل الصفات تتغاير؟ وهل كل صفة منها هي غير الصفة الأخرى، أم ليست غيرها؟ على ثلاث مقالات:

فقال بعضهم: الصفات تتغاير وهي أغيار، وليس هي مع ذلك غير الباري.

واختلف أصحاب الصفات من صفات الباري، هل هي قديمة أو محدثة؟ على مقالتين:

فقال قائلون: إن صفات الباري قديمة. وقال قائلون: إذا قلنا: إن الباري قديم بصفاته استغنينا عن أن نقول: إن الصفات قديمة. وقالوا: لا يقال: إن الصفات قديمة ولا يقال: إنها محدثة.

واختلفوا في اسم الباري جل وعز، هل هو الباري أم غيره؟ على أربع مقالات:

فقال قائلون: أسماؤه هي هو، وإلى هذا القول يذهب أكثر أصحاب الحديث.

وقال قائلون من أصحاب ابن كلاب: إن أسماء الباري لا هي الباري ولا غيره. «مقالات الإسلاميين» ٢/ ٢٥٠: ٢٥٢.

....

ولقد ضل ابن سينا، وكذب ونهج منهج الطبايعيين مع ادعائه الإسلام وتستره بظاهره في الدنيا حيث يقول في رسالته الطبية: وقول بقراط لها صحيح: ماء ونار، وثرى وريح [(١)].

ودليله في ذا بأن الجسما إذ أتوا عاد إليها رغما

ولو يكون الجسم منها واحدًا لم تر بالآلام حيًّا فاسدا

(الضمير في «بها» يعود إلى الأركان في الشيء قبله، أما الطبيعيات فالأركان تقوم من مزاجها الأبدان)[(٢)].

---

(١) قال في قصة الفلسفة: ارتأى طاليس بتأثير من الطبيعة المحيطة أن الماء أصل الأشياء فقد كانت ظروف الحياة في اليونان تعتمد على وجود الماء، ويلخص أرسطو مذهب طاليس في كتابه «ما بعد الطبيعة»: يقول طاليس بأن المبدأ هو الماء، ولا ريب في أن الذي أدى إلى هذا الاعتقاد ملاحظته أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة، وأن الحار نفسه ينشأ عنها ويحيا بها.

ويذهب البعض إلى أن قدماء الكونيين الذين وجدوا قبل زماننا بعهد طويل كانوا أول من فكروا في الآلهة، وتصوروا الطبيعة على هذا النحو، فهم يجعلون أقيانوس وتيس أصلين للكون، ويجعلون الآلهة تحلق بالماء الذي يسميه الشعراء «ستيكس».

الماء إذن هو المطلق عند طاليس، غير أن المطلق هاهنا يكاد يكون مطابقًا للنسبي، ولهذا لابد للفيلسوف أن يتجاوز فكرة الماء، وقد تجاوزها بالفعل تلميذه إنكسيمندرايس، راح يسأل نفسه: إذا كان الماء هو الأصل فالإنسان لا يمكن أن يكون قد وجد كما هو عليه الآن، أغلب الظن أنه كان سمكة، ومن ثم دارت في رأس فيلسوفنا هذا فكرة التطور. ويسأل: وماذا يعني التطور؟

يجيب فيقول: إنه يعني التغير، والتغير يفيد الحركة، كل شيء إذن في حركة، والنتيجة: أن الماء ليس هو الأصل، فهو لابد متغير، وهو بالفعل يتغير فيتحول إلى بخار بفعل النار، والبخار يتحول إلى تراب. لدينا إذن أصول أربعة أو أسطفسات أربعة على حد التعبير اليوناني: الماء، والهواء، والنار، والتراب.

ويرى انكسيمندرايس أنه من الأفضل القول بأن هذه الأسطفسات إن هي إلَّا أشكال لمادة غير متناهية.

يقول: إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء ليس ماء ولا شيئًا من العناصر المعروفة، بل مادة مختلفة عنها لا نهاية لها، وعنها تنشأ جميع السماوات والعوالم، واللانهائي دائم أزلي وخالد لا يفنى. المطلق إذن عند إنكسيمندريس هو اللانهائي، والمطلق هاهنا لا يطابق النسبي كما هو الحال عند طاليس، ذلك أن مطلق إنكسيمندرايس يجاوز الواقع؛ لأنه لا يساويه.

وفي رأينا: أن هذه المجاوزة تتم بفضل عملية عقلية تسمى عملية التجريد، والتجريد يستند إلى التعميم، والتعميم يفيد استبعاد ما هو مختلف والاكتفاء بما هو متشابه، ونحن نعثر على المختلف في مجال الأشياء الحسية الجزئية، ونعثر على المتشابه في مجال المعاني الكلية. انظر «قصة الفلسفة» (صـ٨-١٠).

(٢) وجدناه بالهامش.

....

تنبيه: يدل على أن امتزاج العناصر لا أثر له في حصول الأنواع المختلفة والأشخاص المتباينة سوى ما قدمنا مع إبطال تأثير الطبيعة والعلة، ما أشار إليه شرف الدين بن التلمساني في «شرح المعالم» قال: «الامتزاج الموجب لحصول الأنواع المختلفة والأشخاص المتباينة إذا حصل في العناصر لا يخلو إما أن يبقى كل عنصر على ما كان عليه أولًا، فإن لم يبق فما الموجب لانتفاء صورته التي كان عليها، وتماس الأجسام لا يوجب نفي ما فيها من المعاني لعدم التضاد والتنافي مع تعدد المحال؛ فإنه إن اتحد محلها لزم تداخل الأجرام، وهو محال؛ إذ لو جاز ذلك لجاز وجود جملة العالم في حيز خردلة، وإن لم تنتف صورتها وجب بقاء الأمر فيها على ما كان قبل الامتزاج.

فإن قالوا: الماء الحار إذا لاقى الماء البارد مثلًا اكتسب الحار من سورة البارد، والبارد من سورة الحار، فتحصل كيفية ثالثة، وهي كونه فاترًا.

قلنا: تأثير إحدى الكيفيتين في الآخر إن كان في زمن واحد لزم أن يجامع وجود كل واحد منهما عدمه ضرورة أن المؤثر لابد أن يكون حاصلًا حال حصول أثره فيكون كل واحد منهما من حيث كونه مؤثرًا موجود أو من حيث كونه أثرًا معدومًا، وإن كان على التعاقب وجب وجود الأول حال عدمه ليتحقق إعدامه الثاني وهو محال باتفاق»، انتهى.

قلت: ولو فرض وجود الأول بعد عدمه وأعدم الثاني لزم أيضًا أن يوجد الثاني بعد عدمه ليعدم الأول ويتسلسل، فلا تحصل الكيفية الثالثة أبدًا.

ومما يبطل مذهب الفلاسفة القائلين بالتعليل النافين عن الصانع الاختيار والإرادة أن يقال لهم: ما بال الأفلاك [1] وقفت على عدد مخصوص، ولم تكن أكثر منه ولا أقل؟ ولم كانت على

---

(١) قال في «قصة الفلسفة»: أحدث كوبرنك ثورة في علم الفلك سميت باسمه، أي الثورة الكوبرنكية، ترفض النظرية الشائعة بأن الأجرام جميعًا تدور حول الأرض، وتقيم نظرية جديدة فحواها: أن الأرض هي التي تدور، وارتأى كوبرنك أننا بفضل نظريته نحصل على صورة للعالم أبسط من الصورة المبنية على افتراض الأجرام السماوية هي المتحركة. وأعلن جاليليو انحيازه لنظرية كوبرنك، ثم اكتشف كلف الشمس فاستنتج من حركة الكلف على قرص الشمس دوران الشمس حول نفسها، وأثارت هذه الآراء مناقشات عنيفة بين جاليلو وبعض الرهبان، فليس في مؤلفات أرسطو شيء من هذا القبيل.

ثم قال أيضًا: أما برونو فقد أحدث تصدعًا في المطلق، أعلن فساد الرأي القديم الذي يقسم العالم إلى منطقة سفلية هي العالم الحسي، وأخرى علوية هي عالم الأجرام السماوية، واعترض على القول بأن الأرض هي النقطة الثابتة التي تقاس إليها كل حركة، فإن أية نقطة أفترض نفسي موجودًا فيها «تبدو» دائمًا غير متحركة، ورفض العقيدة =

....

تلك المقادير المخصوصة، ولم تكن أكبر منها ولا أصغر؟ وما بال الأعلى منها يتحرك حركة واحدة من المشرق إلى المغرب وباقي الأفلاك يتحرك حركتين إحداهما: الحركة اليومية من المشرق إلى المغرب، والأخرى: حركتها في البروج من المغرب إلى المشرق؟

وما بال الحركات كلها اختصت بها بين المشرق والمغرب، ولم تكن فيما بين الجنوب والشمال مثلًا؟ ولم اختص كل واحد من السبعة السيارة بفلكه المخصوص مع جواز أن يكون في غيره؟

ولم اختصت سائر الكواكب الثابتة بالفلك الثامن، ولم تكن في غيره؟

ولم كان الفلك التاسع أطلس من الكواكب؟ ولم كان بعضها أكبر من بعض؟

ولم كان بعضها يلي القطب الشمالي، وبعضها يلي القطب الجنوبي، وبعضها على سمت الرءوس، وبعضها مائلًا عنه ولا موجب للتخصيص بجميع ما ذكر على أصلكم؟

وهل مذهبكم في إسناده إلى غير الفاعل المختار [1] الذي يخص ما شاء بما شاء إلَّا تلاعب لا

=القائلة بأن الله موجود بجانب الموجودات، فالله موجود كله في كل شيء، والتوحيد بينه وبين العالم ليس إنكارًا له وإنما هو تمجيد، ولم يقل أرسطو -وأقواله معدودة في مستوى العقيدة في ذلك الوقت- شيئًا من هذا القبيل. وليس في الكتاب المقدس ما يؤيد رأي برونو، فحامت حوله شبهات الهرطقة، وعندئذ غادر إيطاليا ورحل إلى سويسرا ومنها إلى فرنسا فإنجلترا فألمانيا، وظل على هذا الحال من التنقل وعدم الاستقرار حتى أغراه أحد المخادعين بالعودة إلى البندقية عام (١٥٩٢)، واستجاب برونو لهذا الإغراء وذهب إلى البندقية، وهناك أصدر ديوان التفتيش أمرًا بالقبض عليه، وظل حبيس السجن ستة أعوام، لم يتراجع فيها عن آرائه، فقضى الديوان بقتله وإحراق جثته عام (١٦٠٠). انظر «قصة الفلسفة» (صـ٦٦، ٦٧).

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: النصوص والآثار في تقدم علم الله وكتابته وقضائه وتقديره الأشياء قبل خلقها، وأنواعها كثيرة جدًا. وقد بين النبي ﷺ أن ذلك لا ينافي وجود الأعمال التي بها تكون السعادة والشقاوة، وأن من كان من أهل السعادة فإنه ييسر لعمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فإنه ييسر لعمل أهل الشقاوة. وقد نهى أن يتكل الإنسان على القدر السابق ويدع العمل، ولهذا كان من اتكل على القدر السابق وترك ما أمر به من الأعمال هو من الأخسرين أعمالاً، فإن أهل السعادة هم الذين يفعلون المأمور، ويتركون المحظور، فمن ترك العمل الواجب الذي أمر به وفعل المحظور متكلاً على القدر، كان من جملة أهل الشقاوة، الميسرين لعمل أهل الشقاوة، وهذا الجواب الذي أجاب به النبي ﷺ في غاية السداد والاستقامة، وهو نظير ما أجاب به في الحديث الذي رواه الترمذي: أنه قيل: يا رسول الله، أرأيت أدوية نتداوى بها، ورقى نسترقي بها، وتقاة نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئًا؟ فقال: «هي من قدر الله»، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى هو يعلم الأشياء على ما هي عليه، وكذلك يكتبها. ثم قال ابن تيمية أيضًا: نازع غلاة القدرية وظنوا أن تقدم العلم يمنع الأمر والنهي، وصاروا فريقين: فريق أقروا بالأمر والنهي والثواب والعقاب، وأنكروا أن يتقدم بذلك قضاء وقدر وكتاب، وهؤلاء نبغوا في أواخر عصر الصحابة، فلما سمع الصحابة بدعهم تبرأوا منهم كما تبرأوا منهم. =

....

يرضى بقوله إلَّا مسلوب العقل والإيمان، ومن لم ينفعه الله بشيء مما تعب في تعلمه، وصار يهذو هذيان المجانين وغير المميزين الصبيان، ولا حول ولا قوة إلَّا بالله.

اللهم عافنا بفضلك من كل آفة في ديننا ودنيانا وآخرتنا، يا أرحم الراحمين، يا ذا الجلال والإكرام.

فائدة: قال ابن دهاق في «شرح الإرشاد» حين تعرض لأصناف الشرك: «وصنف آخر من الشرك وهو: إضافة الفعل لغير الله سبحانه. قال: وهذا الصنف ثلاثة أنواع:

أحدها: إضافة الفعل إلى الأفلاك، وأنها تؤثر في العالم السفلي تأثيرات في الأجسام والنبات والمركبات، وأن البعض يتولد عن البعض. وهذا النوع يختص به الفيلسوفي، ومن تابعه من عامتهم عمي القلوب، عموا عن كل فائدة لأنهم كفروا بالله تقليدًا.

الثاني: ما أضيف من أفعال بعض إلى بعض من أن النار تحرق، والطعام يشبع، والثوب يستر، إلى غير ذلك من ربط المعتادات حتى ظنوها واجبة، وتلك ضلالة تبع الفيلسوفي فيها كثير من عامة المسلمين.

قلت: بل وكثير من المتفقهة المشتغلين بما لا يعنيهم من العلوم، وعن مراشدهم عمين.

قال: وهم فيها على اعتقادات، فمن قال بطبعها تفعل، فلا خلاف في كفره.

ومن قال بقوة أودعها الله فيها كان مبتدعًا، واختلف في كفره.

= والفريق الثاني: من يقر بتقدم علم الله وكتابه، لكن يزعم أن ذلك يغني عن الأمر والنهي والعمل، وأنه لا يحتاج إلى العمل، بل من قضي له بالسعادة دخل الجنة، بلا عمل أصلاً، ومن قضي عليه بالشقاوة شقي بلا عمل، فهؤلاء ليسوا طائفة معدودة من طوائف أهل المقالات، وإنما يقوله كثير من جهال الناس، وهؤلاء أكفر من أولئك وأضل سبيلاً، ومضمون قول هؤلاء تعطيل الأمر والنهي والحلال والحرام والوعد والوعيد، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى بكثير، وهؤلاء هم الذين سأل السائل عن مقالتهم.

وأما جمهور القدرية فهم يقرون بالعلم والكتاب المتقدم، لكن ينكرون أن الله خلق أفعال العباد وإرادة الكائنات، وتعارضهم القدرية المجبرة الذين يقولون: ليس للعبد قدرة ولا إرادة حقيقية ولا هو فاعل حقيقة، وكل هؤلاء مبتدعة ضلال، وشر من هؤلاء من يجعل خلق الأفعال وإرادة الله الكائنات مانعة من الأمر والنهي، كالمشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ فهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى، ومضمون قولهم: تعطيل جميع ما جاءت به الرسل كلهم من الأمر والنهي. انظر «سؤالات في القضاء والقدر» (صـ٣٢، ٣٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦).

ثم يجب لصانعك أيضًا أن يكون عالمًا، وإلَّا لم تكن على ما أنت عليه من دقائق الصنع في اختصاص كل جزء منك بمنفعته الخاصة به وإمداده بما يحفظها عليه، ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر عن الإحاطة بأسرارها.

قلت: وهذا القسم هو اعتقاد أكثر عامة المتفقهة في زماننا ومن في معناهم من جهلة المقلدين.

قال: ومن قال الأكل دليل عقلي على الشبع دون أن يكون معتادًا كان جاهلاً، بمعنى الدلالة العقلية، ومن علم أن الله سبحانه ربط بعض أفعاله ببعض، فكلما فعل هذا فعل هذا باختياره، وإذا شاء خرق هذه العادة فعل. فهذا هو المؤمن الذي سلم من هذه الآفة بفضل الله سبحانه.

ثم ذكر أن النوع الثالث من هذا الصنف: ما تقوله المعتزلة ويعتقده أكثر من جهل هذا العلم من المسلمين: أن العبد يوجد أفاله على حسب اختياره، بقدرة خلقها الله تعالى له، وأمره أن يتصرف بها في غير ما نهاه عنه، وذكر خلاف أهل السُّنَّة في تكفيرهم.

قال: والأظهر أنهم كافرون»، انتهى[1].

قلت: فانظر هذا الخطر العظيم في العقائد، وكيف عرَّض نفسه من أعرض عن النظر في علم التوحيد للعذاب المؤبد والخزي السرمد في نار جهنم مع كل كافر وجاحد.

اللهم أصلح ظواهرنا وبواطننا واهدنا في الدنيا والآخرة صراط الذين أنعمت عيهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، يا أرحم الراحمين.

● **ص / ثم يجب أيضًا لصانعك أن يكون عالمًا [2]، وإلَّا لم تكن على ما أنت عليه من**

---

(١) قال النووي: اعلم أن مذهب أهل الحق إثبات القدر ومعناه: أن الله تبارك وتعالى قدر الأشياء في القدم وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى، وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى، وأنكرت القدرية هذا وزعمت أنه سبحانه وتعالى لم يقدرها ولم يتقدم عليه سبحانه وتعالى بها، وأنها مستأنفة العلم، أي إنما يعلمها سبحانه بعد وقوعها، وكذبوا على الله سبحانه وتعالى وجل عن أقوالهم الباطلة علوًا كبيرًا، وسميت هذه الفرقة: قدرية، لإنكارهم القدر. قال أصحاب المقالات من المتكلمين: وقد انقرضت القدرية القائلون بهذا القول الشنيع الباطل، ولم يبق أحد من أهل القبلة عليه وصارت القدرية في الأزمان المتأخرة تعتقد إثبات القدر ولكن يقولون: الخير من الله والشر من غيره، تعالى الله عن قولهم. «شرح مسلم للنووي» (١/ ١٣٨)، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) قال الغزالي في العلم بصفات الله تعالى: الأصل الثاني: العلم بأنه تعالى عالم بجميع الموجودات، ومحيط بكل المخلوقات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، صادق في قوله ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، أرشدك إلى الاستدلال بالخلق على العلم بأنك لا تستريب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير الضعيف على علم=

....

دقائق الصنع في اختصاص كل جزء منك بمنفعته الخاصة به، وإمداده بما يحفظها عليه ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر عن الإحاطة بأسرارها.

● **ش / نظم الدليل على لفظه أن يقال**: لو لم يكن صانعك عالمًا لم تكن متصفًا بما أنت عليه من غاية الأحكام ودقائق المحاسن التي يعجز عن حصرها.

وبيان الملازمة: أنه معلوم بالبديهة أنه لا يحكم الفعل، ويبرزه في غاية الكمال وما لا يحاط به من أنواع المحاسن إلَّا من هو عالم [1] حكيم غاية الحكمة.

وأما الاستثنائية: فمعلومة بضرورة المشاهدة، ولا يخفى أن عجائب مصنوعاته سبحانه مما لا يحيط بها وصف واصف.

ومن جوز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل على سبيل الاتفاق كان معاندًا للحق جاحدًا للضرورة، وسقطت مكالمته لخروجه عن خير العقلاء.

وقول من قال: قد يقع الفعل المحكم من الجاهل مرة على سبيل الاتفاق، ولا يدل، فكذا يجب أن لا يدل إذا وقع مرات هو نظير قول القائل: إذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر

= الصانع بكيفية الترتيب والترصيف، فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية والتعريف. انظر «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٨).

(١) اختلف المعتزلة هل يقال: لله علم وقدرة أم لا؟ وهم أربع فرق:

الفرقة الأولى منهم يزعمون أنا نقول: للباري علم ونرجع إلى أنه عالم، ونقول: له قدرة، ونرجع إلى أنه قادر؛ لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ وأطلق القدرة فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ ولم يطلقوا هذا في شيء من صفات الذات، ولم يقولوا: حياة بمعنى حي ولا سمع بمعنى سميع، وإنما أطلقوا ذلك في العلم والقدرة من صفات الذات فقط، والقائل بهذا: النظام وأكثر المعتزلة البصريين وأكثر معتزلة البغداديين.

والفرقة الثانية منهم يقولون: لله علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور، وذلك أن الله قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ أراد من معلومه، والمسلمون إذا رأوا المطر قالوا: «هذه قدرة الله»، أي مقدوره، ولم يقولوا ذلك في شيء من صفات الذات إلَّا في العلم والقدرة.

والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن لله علمًا هو هو، وقدرة هي هو، وحياة هي هو، وسمعًا هو هو، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذا القول: أبو الهذيل وأصحابه.

والفرقة الرابعة منهم يزعمون أنه لا يقال: لله علم، ولا يقال: قدرة، ولا يقال: سمع ولا بصر، ولا يقال: لا علم له ولا قدرة له، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذه المقالة: العبَّادية أصحاب عباد بن سليمان. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٦٤، ٢٦٥).

....

الجماعة[١]، وإذا لم يرو قليل الماء فلا يروي كثيره، وإذا لم تنتج المقدمة الواحدة، فلا تنتج المقدمتان، والتسوية في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل.

فإن قيل: ينتقص هذا الدليل بما يتخذه النحل بغير آلة من البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها إلَّا المهندسون، واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما: قربه من شكل الدائرة القريب من شكل النحلة، والأمن معه من فُرَج تبقى بين الأشكال ضائعة لغير فائدة ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصًا بهذا الشكل المسدس مما لا يستخرجه إلَّا أذكياء المهندسين بعد سير (ومحب)[٢] عظيم.

ومعلوم أن النحلة من الحيوان غير العاقل، وقد صدر من فعلها ما صدر، فكيف يصح مع هذا أن يستدل بإحكام الفعل واستحالة على دقائق الصنع على علم صانعه؟

فالجواب: أنك قد عرفت أن معتقد أهل السُّنَّة: أن الله جل وعلا منفرد بخلق كل شيء لا تأثير لغيره في شيء أيًا كان، وأن الأفعال التي يتصف بها العقلاء وغيرهم كلها منسوبة إلى الله جل وعلا اختراعًا وخلقًا[٣]، وإن كان بعضها ينسب إلى بعض من يتصف بها كسبًا من غير تأثير أصلاً،

---

(١) قال النووي: مذهب أهل السنة في إثبات القدر وأن جميع الواقعات بقضاء الله تعالى وقدره خيرها وشرها نفعها وضرها، قال الله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ فهو ملك لله تعالى يفعل ما يشاء ولا اعتراض على المالك في ملكه؛ ولأن الله تعالى لا علة لأفعاله.

قال الإمام أبو المظفر السمعاني: سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس ومجرد العقول، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه في بحار الحيرة ولم يبلغ شفاء النفس ولا يصل إلى ما يطمئن به القلب؛ لأن القدر سر من أسرار الله تعالى التي ضربت من دونها الأستار، اختص الله به وحجبه عن عقول الخلق ومعارفهم لما علمه من الحكمة، وواجبنا أن نقف حيث حد لنا ولا نتجاوزه. وقد طوى الله تعالى علم القدر على العالم فلم يعلمه نبي مرسل ولا ملك مقرب. وقيل: إن سر القدر ينكشف لهم إذا دخلوا الجنة، ولا ينكشف قبل دخولها والله أعلم. «شرح مسلم» للنووي (١٦/ ١٦٠)، ط/ دار الكتب العلمية.

(٢) كذا بالأصل.

(٣) قال النووي: قد حكى أبو محمد بن قتيبة في كتابه «غريب الحديث»، وأبو المعالي إمام الحرمين في كتابه «الإرشاد في أصول الدين»: أن بعض القدرية قال: لسنا بقدرية، بل أنتم القدرية لاعتقادكم إثبات القدر.

قال ابن قتيبة والإمام: هذا تمويه من هؤلاء الجهلة ومباهتة وتواقح، فإن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله سبحانه وتعالى ويضيفون القدر والأفعال إلى الله سبحانه وتعالى.

قال الإمام: وقد قال رسول الله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة»، شبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر في حكم الإرادة كما قسمت المجوس، فصرفت الخير إلى يزدان، والشر إلى أهرمن، ولا خفاء باختصاص هذا الحديث =

وسيأتي في فصل «خلق الأفعال» تفسير معنى الكسب.

فليس في الوجود عند أهل السُّنَّة إلَّا الله جل وعلا موصوفًا بصفاته العلية، وكل ما سواه من الكائنات فهي أفعاله.

فالشكل المسدس الذي اتخذه النحل إذن ليس لها فيه تأثير أصلاً، بل ولا كسب من غير تأثير لما يأتي في فصل «إبطال التولد مع امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها».

وإنما وقوع ذلك الشكل بمجرد خلق الله جل وعلا واختراعه وألهم النحل لاتخاذه مسكنًا كما ألهم سائر الحيوانات لمصالحها الذي خلق كل شيء ثم هدى فهي من جملة ما يدل على عظيم علمه تعالى.

ولو سلَّمنا أنه من فِعْلها فلا نُسلِّم أنها غير عالمة به، بل خرقت في حقها، وألهمت علم ذلك وخلق لها كما خلق للنملة علم بسليمان عليه السلام وبجنوده حتى قالت: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَـٰكِنَكُمۡ﴾ [1] [النمل:١٨].

=بالقدرية. وحديث: «القدرية مجوس هذه الأمة»، رواه أبو حازم عن ابن عمر، عن رسول الله ﷺ، أخرجه أبو داود في سننه، والحاكم أبو عبدالله في المستدرك على الصحيحين، وقال: صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر. قال الخطابي: إنما جعلهم ﷺ مجوسًا لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بالأصلين: النور والظلمة. يزعمون أن الخير من فعل النور، والشر من فعل الظلمة، فصاروا ثنوية.

وكذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله تعالى والشر إلى غيره، والله سبحانه وتعالى خالق الخير والشر جميعًا، لا يكون شيء منهما إلَّا بمشيئته. قال الخطابي: وقد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر إجبار الله سبحانه وتعالى العبد وقهره على ما قدره وقضاه، وليس الأمر كما يتوهمونه، وإنما معناه الإخبار عن تقدم علم الله سبحانه وتعالى بما يكون من اكتساب العبد وصدورها عن تقدير منه وخلق لها خيرها وشرها.

والقضاء في هذا معناه الخلق كقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾، أي خلقهن، قلت: وقد تظاهرت الأدلة القطعيات من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله سبحانه وتعالى، وقد أكثر العلماء من التصنيف فيه، ومن أحسن المصنفات فيه وأكثرها فوائد كتاب الحافظ الفقيه أبي بكر البيهقي رحمه الله، وقد قرر أئمتنا من المتكلمين ذلك أحسن تقرير بدلائلهم القطعية السمعية والعقلية. والله أعلم. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣٨، ١٣٩)، ط.دار الكتب العلمية.

(١) قال ابن كثير: يخبر تعالى عما أنعم به على عبديه ونبيه داود وابنه سليمان عليهما السلام من النعم الجزيلة والمواهب الجليلة والصفات الجميلة، وما جمع لهما بين سعادة الدنيا والآخرة والملك والتمكين التام في الدنيا والنبوة والرسالة في الدين، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ عِلۡمٗاۖ وَقَالَا ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّنۡ عِبَادِهِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾. ثم قال ابن كثير: وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوۡاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمۡلِ﴾ أي حتى إذا مر سليمان عليه السلام بمن معه من الجيوش والجنود على وادي النمل ﴿قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾، أي خافت على النمل أن تحطمها =

....

ثم تعليم دقائق العلوم وخلقها لمن ليس أهلاً لمطلق العلم، فكيف بدقائقه من أدل دليل على شرف علمه جل وعلا، وباهر قدرته ونفوذ إرادته، وانقياد جميع الممكنات لمشيئته تعالى.

وقد ضعف إمام الحرمين في «البرهان» دلالة الأحكام على العلم وقال: لا معنى للأحكام سوى أن الأكوان خصصت الجواهر بإحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة، ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم، وإنما الكلام مع الخصم بعد تسليم كونه صانعًا مختارًا، والاختيار دليل كونه عالمًا.

واعترض عليه شرف الدين التلمساني بأن الأحكام لا نُسلِّم رجوعها إلى مجرد تخصيص الجواهر بأكوان بل هو يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات خاصة، وضرب من الصفات والأعراض على مقدار، وكل شيء عنده بمقدار، ثم دلالة غير الأحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار.

وإن كان مثْبَجًا [1] لا يمنع من دلالة الأحكام عليه، بل دلالة الأحكام أوضح لأنه يدل على العلم بالضرورة، والاختيار يدل عليه بالنظر، انتهى.

قلت: فخرج من هذا أنه يصح الاستدلال على كونه جل وعلا عالمًا بوجهين: الأحكام والاختيار. وأن الأول أوضح من الثاني، ووجه الاستدلال بالاختيار على ما قرره ابن التلمساني في «شرح المعالم» أنه قد تقرر فيما مضى بالبراهين القاطعة أن الله تعالى فاعل بالاختيار [2] والفاعل

=الخيول بحوافرها فأمرتهم بالدخول إلى مساكنهم، ففهم ذلك سليمان عليه السلام منها ﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ﴾ اي الهمني أن أشكر نعمتك التي منّيت بها عليَّ من تعليمي منطق الطير والحيوان، وعلى والدي بالإسلام لك والإيمان بك. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٣٧٠، ٣٧١).

(١) الثبج: وسط الشيء، تجمع وبرز، جمعها: أثباج وثبوج.

(٢) قال الغزالي في العلم بأفعال الله تعالى: الأصل الثاني: أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعًا، وخلق الاختيار والمختار جميعًا، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له.

وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه، وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسبًا، وكيف تكون جبرًا محضًا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية، أو كيف يكون خلقًا للعبد وهو لا يحيط علمًا بتفاصيل أجزاء =

....

بالاختيار لابد وأن يكون قاصدًا إلى ما يفعله.

والقصد إلى الشيء مع الجهل به محال.

ولا يتصور القصد من الله تعالى إلَّا مع العلم بالمقصود.

وإن كان يتصور من الحادث مع العقد والظن والوهم، فلا يتصور مع الله تعالى، بناء على ذلك الاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه، وهو نقص له يتعالى الله عنه، فتعين أن يكون عالمًا.

ولما كانت الماهيات والمطلقات لا يمكن دخولها في الوجود إلَّا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار، وكل وجه وجدتِ عليه أمكن في العقل وقوعها على خلافه أو مثله، ولا يتخصص إلَّا بالقصد إليه وجب أن يكون عالمًا بها من كل وجه [1].

وذلك أدل دليل على أنه تعالى عالم بالجزئيات لا كما تقوله الفلاسفة أن علمه لا يكون إلَّا كليًّا، تعالى عما يقول الظلمون علوًا كبيرًا.

قوله: (وإمداده)، يعود على الجزء، والمنصوب في «يحفظها» يعود على المنفعة.

=الحركات المكتسبة وأعدادها، وإذا بطل الطرفان لم يبق إلَّا الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعًا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط، إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلاً بها وهي عند الاختراع متعلقة به نوعًا آخر من التعلق فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصًا بحصول المقدور بها. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١١١).

(١) أنكر أكثر الروافض أن يكون الله سبحانه لم يزل عالمًا، وقالت عامة الروافض إلَّا شرذمة قليلة: إن الله سبحانه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون. وفريق منهم يقولون: لا يعلم الله الشيء حتى يحدث له إرادة، فإذا أحدث له الإرادة؛ لأن يكون كان عالمًا بأنه يكون وإن أحدث الإرادة لأن لا يكون كان عالمًا بأنه لا يكون، وإن لم يحدث الإرادة لأن لا يكون ولا لأن يكون لم يكن عالمًا بأنه يكون ولا عالمًا بأنه لا يكون.

ومنهم من يقول: العلم صفة لله سبحانه في ذاته وإنه عالم في نفسه، غير أنه لا يوصف بأنه عالم حتى يكون الشيء، فإذا كان قيل: عالم به، وما لم يكن الشيء لم يوصف بأنه عالم به؛ لأن الشيء ليس، وليس يصح العلم بما ليس. وهذا قول يحكى عن السكاكية.

وفريق يقولون: لم يزل الله عالمًا، والعلم صفة له في ذاته، ولا يوصف بأنه عالم بالشيء حتى يكون، كما أن الإنسان موصوف بالبصر والسمع، ولا يقال: إنه بصير بالشيء حتى يلاقيه الشيء، ولا سميع له حتى يرد على سمعه، وكما يقال: عاقل ولا يقال: عقل الشيء ما لم يرد عليه. انظر «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٨١).

....

وبيان ما ذكر على سبيل الإشارة أن تقول: جسد الإنسان مركب من أصول أربعة: الأرض، والماء، والهواء، والنار.

ثم تفصلت هذه الأربع إلى: العظم، والمخ، والعصب، والعروق، والدم، واللحم، والجلد، والظفر، والشعر، ووضع كل واحد منها لحكمة لولاها لم يكن الجسد بحسب العادة.

فالعظام منها: هي عمود الجسد، فضم بعضها إلى بعض بمفاصل وأقفال من العضلات، والعصب: ربطت بها، ولم تجعل عظمًا واحدًا؛ لأنه كان يكون مثل الحجر، ومثل الخشبة لا يتحرك ولا يجلس ولا يقوم ولا يركع، ولا يسجد لخالقه الواحد الأحد القيوم.

وجعل العصب على مقدار مخصوص، ولو كان أقوى مما هو لم تصح عادة حركة الجسم، ولا تصرفه في منافعه.

ثم خلق تعالى: المخ في العظام في غاية الرطوبة ليرطب يُبس العظام وشدّتها، ولتقوى العظام برطوبته، ولولا ذلك لضعفت.

ثم خلق اللحم وعبّاه على العظام[1]، وسدّ به خلل الجسم كله، فصار مستويًا لحمةً واحدةً، واعتدلت هيئة الجسد به واستوت.

ثم خلق العروق في جميع الجسد جَدَاويل لجريان الغذاء فيها إلى أركان الجسد لكل موضع من الجسد عدد معلوم من العروق صغارًا وكبارًا ليأخذ الصغير من الغذاء حاجته والكبير حاجته.

---

(١) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ قال ابن كثير في تفسيره: يقول تعالى مخبرًا عن ابتداء خلق الإنسان من سلالة من طين، وهو آدم عليه السلام خلقه الله من صلصال من حمأ مسنون. وقال الأعمش عن المنهال بن عمرو عن أبي يحيى عن ابن عباس: ﴿مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ قال: من صفوة الماء، وقال مجاهد: ﴿مِن سُلَٰلَةٍ﴾ أي من مني آدم، وقال ابن جرير: إنما سمي آدم طينًا لأنه مخلوق منه. ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً﴾ هذا الضمير عائد على جنس الإنسان. ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ اي ثم صيرنا النطفة وهي الماء الدافق الذي يخرج من صلب بالرجل وهو ظهره، وترائب المرأة وهي عظام صدرها ما بين الترقوة إلى السرة فصارت علقة حمراء على شكل العلقة مستطيلة. قال عكرمة: وهي دم. ﴿فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ وهي قطعة كالبضعة من اللحم لا شكل فيها ولا تخطيط. ﴿فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا﴾ يعني شكلناها ذات رأس ويدين ورجلين بعظامها وعصبها وعروقها. ﴿فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا﴾ أي جعلنا على ذلك ما يستره ويشده ويقويه ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ اي ثم نفخنا فيه الروح فتحرك وصار خلقًا آخر ذا سمع وبصر وإدراك وحركة واضطراب، ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٢٤٨).

....

ولو كانت أكثر مما هي عليه أو أنقص أو على غير ما هي عليه من الترتيب، ما صح من الجسد بحسب العادة شيء.

ثم أجرى الدم في العروق سيّالاً خاثرًا، ولو كان يابسًا أو أكثف مما هو عليه لم يجر في العروق، ولو كان ألطف مما هو عليه لم تتغذ به الأعضاء.

ثم كسا اللحم بالجلد ليستره كله كالوعاء له، ولولا ذلك لكان قشرًا أحمر، وفي ذلك هلاكه عادة.

ثم كساه الشعر وقاية للجلد، وزينة في بعض المواضع، وما لم يكن فيه شعر جعل له اللباس عوضًا عنه، وجعل أصوله مغروزة في اللحم ليتم الانتفاع ببقائه ولين أصوله، ولم يجعلها يابسة مثل رؤوس الإبر؛ إذ لو كانت كذلك لم يهنه عيش.

وجعل الحواجب والأشفار وقاية للعينين، ولولا ذلك لأهلكهما الغبار والسقط، وجعلها على وجه يتمكن بسهولة من رفعها عن الناظر عند قصر النظر.

ومن إرخائها على جميع العين عند إرادة إمساك النظر إلى ما تؤذي رؤيته دينًا أو دنيا، ولم يجعل شعرها طبقًا واحدًا لينظر من خلالها.

ثم خلق الشفتين ينطبقان على الفم[1]، يصونان الحلق والفم من الرياح والغبار، وينفتحان بسهولة عند الحاجة إلى الانفتاح، ولما فيها أيضًا من كمال الزينة وغيرها.

ثم خلق بعدهما الأسنان ليتمكن من قطع مأكوله في أرجاء الفم ليتمكن تسهيله للابتلاع بطحن الأرجاء.

---

(١) قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ﴾ أي يبصر بهما ﴿وَلِسَانًا﴾ أي ينطق به فيعبر عما في ضميره ﴿وَشَفَتَيْنِ﴾ يستعين بهما على الكلام وأكل الطعام وجمالاً لوجهه وفمه. وقد روى الحافظ ابن عساكر في ترجمة أبي الربيع الدمشقي عن مكحول قال: قال النبي ﷺ: «يقول الله تعالى: يا ابن آدم قد أنعمت عليك نعمًا عظامًا لا تحصي عددها ولا تطيق شكرها، وإن مما أنعمت عليك أن جعلت لك عينين تنظر بهما، وجعلت لهما غطاءً، فانظر بعينيك إلى ما أحللت لك، وإن رأيت ما حرمت عليك فأطبق عليهما غطاءهما، وجعلت لك لسانًا وجعلت له غلافًا، فانطق بما أمرتك وأحللت لك، فإن عرض عليك ما حرمت عليك فأغلق عليك لسانك، وجعلت لك فرجًا وجعلت لك سترًا، فأصب بفرجك ما أحللت لك، فإن عرض عليك ما حرمت عليك فأرخ عليك سترك، ابن آدم إنك لا تحمل سخطي ولا تطيق انتقامي». «تفسير ابن كثير» (٤/ ٥١٢).

....

وخلق فيه معنى الذوق لكل مأكول ومشروب ولم يخلق جل وعلا الأسنان في أول الحلقة لئلا يضر بأمه في حال رضاعه بالعض؛ ولأنه لا يحتاج لها لضعفه عما كثف من الأغذية التي تفتقر إلى الأسنان، فلما ترعرع وصلح للغذاء خلق له الأسنان وجعلها نوعين بعضها محدودة الأطراف وهي التي للقطع يقطع بها المأكول، وبعضها منبسطة وهي التي للطحن.

فسبحانه ما أكثر عجائب صنعه(١) وأوسع الآيات الدالة عليه، ولكنا لا نبصر شيئًا إلَّا بتوفيق الله تعالى.

ثم لما كان المأكول شديدًا كثيفًا، ولم يكن ليجري في الفم إلى الحلق، وهو كذلك على يبسه أنبع الله تعالى في الفم عينًا نباعة على الدوام، أحلى من كل حلو، وأعذب من كل عذب، فيحرك اللسان الغذاء ويمزجه بذلك الماء فيعود زلقًا فينحدر في الحلق بلا مؤنة ولهذا إذا عدم الله تلك العين بخلق جفوف من المرض لم يمض على الحلق شيء، وإن مضى فبمشقة عظيمة.

ومن عجائب هذه العين أنها مع عدم انقطاعها لم يكن ماؤها بملء الفم في كل وقت حتى يتكلف الإنسان مؤنة عظيمة في طرح ذلك عنه، بل جرت على وجه الجمت فيه أن تتعدى وجه منفعتها، فتبارك الله أحسن الخالقين.

ثم خلق أظفار اليدين والرجلين تسد بها أطرافها لكثرة حركتها، والتصرف بها في الأمور وليحك بها وينتفع بها في موضع الحاجة.

وانظر إلى خلق الأصابع، وجعلها مفرقة ذات مفاصل ليتمكن بذلك من قبضها وبسطها

---

(١) قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٢ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ١-٣]. قال ابن كثير: يقول تعالى مخبرًا عن الإنسان أنه أوجده بعد أن لم يكن شيئًا يذكر لحقارته وضعفه، فقال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾، ثم بين ذلك فقال جل جلاله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ أي أخلاط، والمشج والمشيج: الشيء المختلط بعضه في بعض. قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾، يعني ماء الرجل وماء المرأة إذا اجتمعا واختلطا، ثم ينتقل بعد من طور إلى طور وحال إلى حال وكون إلى كون. وقوله تعالى: ﴿نَّبْتَلِيهِ﴾ أي نختبره، كقوله جل جلاله: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ أي جعلنا له سمعًا وبصرًا يتمكن بهما من الطاعة والمعصية. وقوله ﷻ: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ﴾ أي بيناه ووضحناه وبصرناه به. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٤٥٣).

بحسب الحاجة [١] .

ولما كان الشعر والظفر مما يطول لما في طولها من المصالح لبعض الناس في بعض الأوقات، وكان جزُهما مما يحتاج إليه في بعض الأوقات لم يجعلا كسائر الأعضاء في تألم الإنسان بقطعهما.

فانظر إلى دقائق هذا الصنع الجليل وحسن معاملة المولى الرحيم، هذا العبد الكفور، إلَّا من عصمه الله باللطف الجميل.

ثم هكذا كل عظيم وعرق وقليل أو كثير من الجسد على هذه الحكمة وأكثر.

وقد أشرنا إلى نزر يسير من بحر لا ساحل له، هذا في جسد الإنسان وحده.

ثم إذا تتبعت عجائب الملك في الأرضين وسائر حيواناتها وأشجارها ونباتها، ثم عجائب الملك في السموات وملائكتها وعرشها وكرسيها، ثم عجائب الجنة وسكانها، ثم أهوال النيران وعظم زبانيتها ، واختلاف أنواع العذاب لأهلها ، اطلعت على ما تتحير فيه العقـول ، وتدهش

---

(١) روى البخاري في صحيحه (٤/ ١٣٥، ٨/ ١٥٢)، ومسلم في صحيحه (١) كتاب القدر، ١- باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، حديثًا عن عبدالله بن مسعود. وقال النووي: في هذا الحديث: «ثم يرسل الملك»: ظاهره أن إرساله يكون بعد مائة وعشرين يومًا، وفي الرواية التي بعد هذه: «يدخل الملك على النطفة بعدما تستقر في الرحم بأربعين أو خمسة وأربعين ليلة فيقول: يا رب أشقي أم سعيد»، وفي الرواية الثالثة: «إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكًا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها»... وبعد أن ذكر جملة من الروايات قال: قال العلماء: طريق الجمع بين هذه الروايات أن للملك ملازمة ومراعاة لحال النطفة وأنه يقول: يا رب هذه علقة، هذه مضغة، في أوقاتها، فكل وقت يقول فيه ما صارت إليه بأمر الله تعالى وهو أعلم سبحانه، ولكلام الملك وتصرفه أوقات، أحدها حين يخلقها الله تعالى نطفة، ثم ينقلها علقة، وهو أول علم الملك بأنه ولد؛ لأنه ليس كل نطفة تصير ولدًا، وذلك عقب الأربعين الأولى، وحينئذ يكتب رزقه وأجله وعمله وشقاوته أو سعادته. وأما قوله في إحدى الروايات: «فإذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكًا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ثم قال: يا رب، أذكر أم أنثى، فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يقول: يا رب، أجله، فيقول ربك ما شاء ويكتب الملك»، وذكر رزقه، فقال القاضي وغيره: ليس هو على ظاهره ولا يصح حمله على ظاهره، بل المراد بتصويرها وخلق سمعها إلى آخره أنه يكتب ذلك، ثم يفعله في وقت آخر لأن التصوير عقب الأربعين الأولى غير موجود في العادة، وإنما يقع في الأربعين الثالثة، وهي مدة المضغة، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا﴾. انظر النووي في «شرح مسلم» (١٦/ ١٥٦، ١٥٧)، ط.دار الكتب العلمية.

وحيًّا، وإلَّا لم تكن هذه الأوصاف التي سبق وجوبها، وسميعًا وبصيرًا متكلمًا، وإلَّا لاتصف بكونه حيًّا بأضدادها، وأضدادها آفات ونقص، وهي عليه محال لاحتياجه حينئذ إلى من يكمله. كيف وهو المعنيّ بالإطلاق، المفتقر إليه ما سواه على العموم.

لسماعه الألباب: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٨]. هذا وكل ما اطلع عليه جميع البشر من ذلك الشيء يسير جدًا، لا بال له في جنب ما غاب عنهم في ملك الله تعالى.

● ص / وحيًّا، وإلَّا لم تكن هذه الأوصاف التي سبق وجوبها.

● ش / يعني: ويجب أيضًا لصانعك أن يكون حيًّا[١]، وإلَّا لزم ما ذكروا.

وبيان الملازمة: أن تلك الأوصاف السابقة، وهي كونه قادرًا [٢] وما بعده مشروطة عقلاً بكون المتصف بها حيًّا. فلو قدر عدمه لوجب عدمها، لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، لكن انتفاء تلك الأوصاف المشروطة محال لوجوبها على ما تقدم، فنفي شرطها -وهو كونه حيًّا- محال.

● ص/ وسميعًا بصيرًا متكلمًا، وإلَّا لاتصف لكونه حيًّا بأضدادها، وأضرارها آفات ونقص وهي عليه محال، لاحتياجه حينئذ إلى من يكمله. كيف وهو المعني بالإطلاق المفتقر إليه ما سواه على العموم.

● ش/ أي ويجب لصانعك أن يكون سميعًا بصيرًا متكلمًا [٣] ؛ لأن كل حي قابل لصفة،

---

(١) قال الغزالي في العلم بصفات الله تعالى: الأصل الثالث: العلم بكونه ﷻ حيًّا فإن من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته ولو تصوُّر قادر وعالم فاعل مدبر دون أن يكون حيًّا لجاز أن يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات بل في حياة أرباب الحرف والصناعات. وذلك انغماس في غمرة الجهالات والضلالات. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٨، ١٠٩).

(٢) القول في أن الله سبحانه قادر: قد اختلف المتكلمون في ذلك اختلافًا كثيرًا، فمما اختلفوا فيه: القول هل يوصف الباري بأنه قادر على الأعراض؟ فقال المسلمون كلهم أجمعون إلَّا معمرًا: إن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض.
وقال معمر بالتعجيز لله، وأنه لا يُوصف القديم بأنه قادر إلَّا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصَف بالقدرة عليها، وإنه ما خلق حياة ولا موتًا ولا صحة ولا سقمًا ولا قوة ولا عجزًا ولا لونًا ولا طعمًا ولا ريحًا، وإن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها.
وخالف أهل الحق أهل القدر ومعمرًا في ذلك فقالوا: قد يوصف القديم بالقدرة على إنشاء الحركة ولا يوصف بالقدرة على التحرك. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٢٧).

(٣) قال الغزالي في العلم بصفات الله تعالى: الأصل الخامس: العلم بأنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير، ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء=

....

فإنه لا يخلو عنها إلَّا إلى مثلها أو ضدها، لما عرفت فيما سبق، وسنعيده فيما يأتي من استحالة عروّ القائل عن جنس المقبول.

ودليل أن كل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات أو أضدادها: امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الأحياء بها.

فالمصحح إذن لقبول هذه الصفات، إما الحياة أو أمر يلازم الحياة.

وإما ما كان يلزم عليه قبول اتصاف كل حي بها، فإذا لم يتصف الحي بكونه سميعًا بصيرًا متكلمًا لزم أن يتصف بأضدادها وهي كونه أصم أعمى أبكم، لكن هذه الأضداد [1] في حقه تعالى مستحيلة لكونها آفات ونقائص، وهو جل وعلا منزه عن كل نقص نقلاً وعقلاً؛ لأن الناقص يفتقر إلى من يكمله.

=على الصخرة الصماء، وكيف لا يكون سميعًا بصيرًا والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص؟ فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع أسنى وأتم من الصانع؟ وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص في جهته والكمال في خلقه وصنعته، أو كيف تستقيم حجة إبراهيم ﷺ على أبيه إذ كان يعبد الأصنام جهلاً وغيًا، فقال له: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا﴾، ولو انقلب ذلك عليه في معبوده لأضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ وكما عقل كونه فاعلاً بلا جارحة وعالمًا بلا قلب ودماغ فليعقل كونه بصيرًا بلا حدقة وسميعًا بلا أذن إذ لا فرق بينهما. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٩).

(١) اختلف المتكلمون في الأضداد: فقال أبو الهذيل: هو ما إذا لم يكن كان الشيء وإذا كان لم يكن الشيء، وزعم أن الأجسام لا تتضاد وأحال تضادها، وقال قائلون: الضدان هما المتنافيان اللذان ينفي أحدهما الآخر. وأنكر أبو الهذيل هذا القول؛ لأن الحرفين يتنافيان ولا يتضادان.

وقال النظام: الأعراض لا تتضاد، والتضاد إنما هو بين الأجسام كالحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والحلاوة والحموضة، وهذه كلها أجسام متفاسدة يفسد بعضها بعضًا، وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان.

وقال قائلون: الضدان هما اللذان لا يجتمعان، فمعنى أن الشيئين ضدان أنهما لا يجتمعان. وهذا قول عباد بن سليمان.

وزعم زاعمون أن الشيئين قد يتضادان في المكان الواحد كالحركة والسكون والقيام والقعود والحرارة والبرودة، واجتماع الشيئين وافتراقهما، ويتضادان في الوقت، كالفناء الذي لا يجوز وجوده مع المفني في وقت واحد، ويتضادان في الوصف، كنحو إرادة القديم للشيء وكراهته له، يتضاد الوصف له بهما وأن معنى التضاد التنافي، فإن كان الشيء مما يحل الأماكن فتضاد الشيئين في المكان الواحد تنافي وجودهما فيه، وتضادهما في الوقت تنافي وجودهما فيه، وتضادهما في الوصف تنافي الوصف للموصوف بهما.

وزعم زاعمون أن الضد هو الترك، وأن ضد الشيء هو تركه. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٦٢، ٦٣).

والتحقيق: الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي؛ لأن ذاته تعالى لم تعرف حتى يحكم في حقه بأنه يجب الاتصاف بأضدادها عند عدمها.

وذلك يستلزم حدوثه، والحدوث والافتقار على واجب الوجود الغني بإطلاق المفتقر إليه كل ما سواه مستحيلان على الضرورة، ويلزم على تقدير تلك النقائص أن يكون المخلوق المتصف بالكمالات أضدادها أكمل من الخالق، وذلك مما لا يعقل.

● **ص / والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي؛ لأن ذاته تعالى لم تعرف حتى يحكم في حقه بأنه يجب الاتصاف بأضدادها عند عدمها.**

● **ش /** يعني أن الاعتماد في ثبوت تلك الأوصاف على الدليل العقلي من كون تلك الأوصاف كمالات، فيجب اتصافه بها، وإلَّا لاتصف بأضدادها، فيكون ناقصًا؛ لأنه قد فاته الكمال، وفوت الكمال نقصان ضعيف؛ لأنه إنما ثبت لتلك الأوصاف الكمال في الشاهد، ولا يلزم من كون الشيء كمالاً في الشاهد أن يكون في الغائب كذلك ألا ترى أن اللَّذة والألم في الشاهد كمال وهما ممتنعان على الله تعالى لأنهما من عوارض الأجسام، وذاته جل وعلا لم تعرف حتى يعلم أن هذه الأوصاف كمالات في حقه، يصح اتصافه بها بحيث يلزم إذا لم يتصف بها أن يتصف بأضدادها.

وإنما يعرف من صفاته جل وعلا بالعقل ما دلت عليه أفعاله [1]؛ فإن لم يدل الفعل لجأنا إلى السمع، فإن لم يرد وجب الوقف.

ولا شك أن السمع وارد في هذه الصفات الثلاثة، فمنه في إثبات كونه تعالى سميعًا بصيرًا: قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

---

(١) قال الغزالي في العلم بأفعال الله تعالى: الأصل الثامن: أن معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل، خلافًا للمعتزلة؛ لأن العقل وإن أوجب الطاعة فلا يخلو إما أن يرجع إلى المعبود وذلك محال في حقه تعالى، فإنه يتقدس عن الأغراض والفوائد بل الكفر والإيمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سيان. وإما أن يرجع ذلك إلى غرض العبد وهو أيضًا محال؛ لأنه لا غرض له في الحال بل يتعب به وينصرف عن الشهوات لسببه، وليس في المآل إلَّا الثواب والعقاب. ومن أين يعلم أن الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان، إذ ليس له إلى أحدهما ميل ولا به لأحدهما اختصاص، وإنما عرف تمييز ذلك بالشرع، ولقد زل من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق بين الشكر والكفران لما له من الارتياح والاهتزاز والتلذذ بأحدهما دون الآخر. «إحياء علوم الدين» (١/ ١١٣).

....

وكقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وكقوله جل وعلا: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤].

وكقوله جل اسمه: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [الشعراء: ٢١٩].

واحتجاج إبراهيم عليه الصلاة والسلام في نفي ألوهية الأصنام بقوله تعالى: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢].

فلو كان معبوده كذلك لم تتم له حُجة، وقد قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾[1] [الأنعام :٨٣].

وإذا ثبت أن الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلاً على الاتصالات الجسمانية، ودل التصريح بهما على أنهما صفتا كمال وجب اعتقاد ما دلت عليه الآي، ولا محوج للتأويل، لا عقلاً ولا سمعًا، وحمل اللفظ على احتماله البعيد مجاز، وشرطه القرينة، ومع عدمها لا يجوز المصير إليه لما فيه من إثبات المشروط بدون شرطه، فيتعين البقاء مع تلك الظواهر.

وهكذا القول في جميع ما ورد من أحكام الأخوة، حتى كان ظاهره جائزًا، وجب اعتقاده إلَّا أن يدل دليل على امتناعه.

وأما دليل كونه تعالى متكلمًا من السمع، فقال الإمام الفخر: أجمع الأنبياء والرسل على كونه تعالى متكلمًا [2].

---

(١) قال ابن كثير: وقوله ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ اي وجهنا حجته عليهم. قال مجاهد وغيره: يعني بذلك قوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ﴾، الآية. وقد صدقه الله وحكم له بالأمن والهداية، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾، ثم قال بعد ذلك كله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾ قرئ بالإضافة وبلا إضافة كما في سورة يوسف، وكلاهما قريب في المعنى. «تفسير ابن كثير» (٢/ ١٥٧).

(٢) قال الغزالي في العلم بصفات الله تعالى: الأصل السابع: أن الكلام القائم بنفسه قديم، وكذا جميع صفاته، إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث داخلاً تحت التغير بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات، بل لم يزل في قدمه موصوفًا بمحامد الصفات، ولا يزل في أبده كذلك منزهًا عن تغير الحالات؛ لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإنما ثبت نعت الحدوث للأجسام من حيث تعرضها للتغير وتقلب الأوصاف، فكيف يكون خالقها مشاركًا لها في قبول التغير؟ وينبني=

....

قال ابن التلمساني: وقد أجمع المسلمون أيضًا على ذلك، على الجملة، وإن اختلفوا في تفسير الكلام.

فإن قيل: يرد على إثبات كونه تعالى متكلمًا بطريق السمع، أن يقال: إن قول الرسول لا يدل ما لم يثبت صدقه، ولا يثبت صدقه إلَّا بالمعجزة، والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري تعالى متكلمًا (١)، فإن دلالة المعجزة تتنزل منزلة قول الله تعالى لمدعي الرسالة: صدقت، أو: أنت رسولي. فما لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى، لا يكون مصدقًا لرسله، فلو أثبتنا الكلام له تعالى بالسمع لدار.

قلت: قال ابن التلمساني: إنه سؤال قوي، وجوابه: أن من ادعى أنه رسول الملك بمرئى من الملك ومسمع، وقال: إنه صدق في أن يغير الملك عادته المألوفة ويفعل كذا، ثم قال: أيها الملك إن كنت صادقًا في دعواي فافعل لي كذا. ففعل ذلك على الوجه الذي التمسه. فيعلم جميع الحاضرين أنه رسوله، وأنه صادق، وإن كان فيهم من ينفي كلام النفس.

ويكفي في العلم بتصديقه إيجاده للفعل الدال على إرادة تصديقه، كما يدل التخصيص في الأفعال على إرادة وقوعها على ذلك الوجه.

=على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته، وإنما الحادث هي الأصوات الدالة عليه. وكما عقل قيام طلب التعلم وإرادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده حتى إذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علمًا متعلقًا بما في قلب أبيه من الطلب صار مأمورًا بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت معرفة ولده له فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله ﷻ: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ بذات الله ومصير موسى عليه السلام مخاطبًا به بعد وجوده إذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٩، ١١٠).

(١) اختلف المعتزلة في ذلك، فمنهم من أثبت الباري متكلمًا، ومنهم من امتنع أن يثبت الباري متكلمًا، وقال: لو ثبته متكلمًا لثبته متفعلاً، والقائل بهذا الإسكافي وعباد بن سليمان. وانكرت المعتزلة بأسرها أن يكون الله لم يزل متكلمًا راضيًا ساخطًا محبًا مبغضًا منعمًا رحيمًا مواليًا معاديًا جوادًا حليمًا عادلاً محسنًا صادقًا خالقًا رازقًا بارئًا مصورًا محييًا مميتًا آمرًا ناهيًا مادحًا ذامًا. وزعموا باجمعهم ان ذلك أجمع من صفات الله التي يوصف بها لفعله، وزعموا أن ما يوصف به الباري لنفسه كالقول قادر حي وما أشبه ذلك لم يجز أن يوصف بضده، ولا بالقدرة على ضده، لأنه لما وصف بأنه عالم يجوز أن يوصف بأنه جاهل، ولا بالقدرة على أن يجهل، وما وصف الباري بضده أو بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال، وذلك أنه لما وصف بالإرادة وصف بضدها من الكراهية. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٦٢، ٢٦٣).

....

وقولهم: «إن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول» مسلَّم، ولكن تتنزل منزلة المواضعة على قول يدل على إرادة ذلك، كما يدل بعض الإشارة على ذلك، والكلام المستدل على ثبوته لله تعالى بالسمع في دعوى الأشعرية هو قول النفس ، والنزاع فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها، والأفعال كثيرًا ما تدل على الإرادة، وإن لم توضع لذلك نظرًا إلى العادات، والمعجزة كذلك.

وقد احتج الأستاذ أبو إسحاق على أنه تعالى متكلم [1] بأنه سبحانه ملك، ولا يتم الملك إلَّا بأمر ونهي، وبجواز تردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع.

وقال: كل صفة جائزة لابد وأن تستند إلى صفة أزلية وإلَّا استحال ما علم جوازه ويستحيل رد الأمر والنهي إلى الإرادة والعلم وسائر الصفات غير الكلام النفس على ما سنبينه عند إثبات صفة الكلام في فصل إثبات صفات المعاني.

فيجب إثباته لله تعالى، والطريقة الأولى تؤول إلى نفي النقائص.

وقد عرفت ما في الاستناد في نفيها إلى العقل.

---

(١) اختلفت المعتزلة في كلام الله سبحانه، هل هو جسم أم ليس بجسم؟ وفي خلقه على ستة أقوال:
الفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم وأنه مخلوق وأنه لا شيء إلَّا جسم.
والفرقة الثانية منهم يزعمون أن كلام الخلق عرض وهو حركة؛ لأنه لا عرض عندهم إلَّا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وإنما يفعل الإنسان القراءة، والقراءة الحركة، وهي غير القرآن، وهذا قول النظام وأصحابه.
والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون أن القرآن مخلوق لله وهو عرض، وأبوا أن يكون جسمًا، وزعموا أن يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، إذا تلاه تالٍ فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه، فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال، وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه، وكذلك قوله في كلام الخلق: إنه جائز وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد.
والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد، وزعموا أن المكان الذي خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره، وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين.
والفرقة الخامسة منهم أصحاب معمر، يزعمون أن القرآن عرض، والإعراض عندهم قسمان: قسم منها يفعله الأحياء، وقسم يفعله الأموات، ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء... إلخ.
والفرقة السادسة: يزعمون أن كلام الله عرض مخلوق وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد وهذا قول الإسكافي. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٦٧، ٢٦٨).

ولا يستغنى بكونه تعالى عالمًا عن كونه سميعًا بصيرًا لما نجده ضرورة الفرق بين علمنا بالشيء حال غيبته عنا وبين تعلق علمنا بالشيء منا، وبصرنا به قبل.

والاعتراض على الثانية أن يقال: لا مانع أن يكون هذا الجواز لتردد الخلائق بين أمر مطاع، ونهي متبع يستند إلى صحة أمر بعضنا لبعض.

فإن قيل: يلزم الدور أو التسلسل؛ لأننا ننقل الكلام إلى الأمر منا الذي استند إليه المأمور المطيع له، فإنه يجوز أن يكون ذلك الأمر أيضًا مأمورًا مطيعًا لغيره. فإن كان الغير مأموره لزم الدور، وإلَّا لزم التسلسل.

قلنا: لا يلزم ذلك إلَّا لو كان يجب أن يكون كل شخص آمرًا ومأمورًا، أما مطلق الجواز فيكفي في صحته ما سبق.

واحتج الأستاذ أيضًا على إثبات الخبر لله تعالى بأن كل عالم يجد في نفسه حديثًا مطابقًا لمعلومه بالضرورة، ولا معنى لكلام النفس إلَّا ذلك.

واعترضه شرف الدين بن التلمساني بأنه إثبات قضية كلية عاملة تشملنا، وتشمل الباري تعالى من قضايا جزئية وجدانية، قد لا يساعد الخصم على تسليمه، وأخذ القضايا الكلية من المحسوسات والوجدانيات، وصفاته لا تؤخذ من القضايا العاديات، فالوجه الاعتماد على السمع، وسنفتح إن شاء الله تعالى معنى الكلام القديم الموصوف به جل وعلا.

● **ص / ولا يستغنى بكونه تعالى عالمًا عن كونه سميعًا بصيرًا؛ لما نجده ضرورة الفرق بين علمنا بالشيء حال غيبته عنا، وبين تعلق علمنا بالشيء منا، وبصرنا به قبل.**

● **ش /** اعلم أن العقلاء قد اختلفوا في معنى هاتين الصفتين، فذهب الجبائي [1] وابنه

---

(١) قال الذهبي في «سير الأعلام» (١٤/ ١٨٣): الجبائي شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف وهو محمد بن عبدالوهاب البصري، أخذ عنه فن الكلام أبو الحسن الأشعري ثم خالفه ونابذه وتسنن، وكان أبو علي على بدعته متوسعًا في العلم سيال الذهن وهو الذي ذلل الكلام وسهله ويسر ما صعب منه، وكان يقف في أبي بكر وعلي أيهما أفضل؟

وقال في «وفيات الأعيان»: أخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبدالله الشحام البصري، وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة، وعنه أخذ شيخ أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري، وابنه أبو هاشم عبدالسلام ابن محمد الجبائي من كبار المعتزلة وإليه تنسب البهشمية منهم، وتوفي الجبائي الكبير في سنة (٣٠٣)، وتوفي ابنه =

....

ومن تبعهما إلى معنى السميع والبصير شاهدًا وغائبًا، وهو الحي الذي لا آفة به.

وهذا باطل، فإن الحياة ليست من الصفات المتعلقة، والسمع والبصر من الصفات المتعلقة وسلب الآفة لا اختصاص له بغير من سلب عنه؛ ولأن الإنسان يحس من نفسه كونه سميعًا بصيرًا، والعدم لا يحس؛ ولأنه لو صح ذلك، لصح أن يقال: العالم والقادر هو الحي الذي لا آفة به، ولم يقولوا به.

وذهبت الفلاسفة إلى أن معنى الرؤية تأثير الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها، ولهم قولان:

أحدهما: أن المدرك لنا نفس المثال المنطبع، وهو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة.

والثاني: أن المدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية المؤدية إلى الحس المشترك الذي هو مركب من عضلتين مجوفتين على صورة صليب في مقدم الدماغ.

قالوا: وأما السمع فإن الصوت وما يتركب من الحروف والأصوات إذا صادمت الهواء الراكد في الصماخ المجاور للعصبة المفروشة في أقصى الصماخ الممدودة عليه كالجلد على الطبل حصل فيه طنين فتشعر به القوة المدركة المودعة في تلك العصبة على رأي أو تؤديه إلى الحس المشترك على رأي.

والحس المشترك على هذا الرأي كحوض تصب فيه خمسة أنابيب، وهي الحواس الخمس، ولهذا سمي مشتركًا. والنفس هي المدركة بواسطته كلوح تقرأوه.

ومذهب أهل السُّنَّة: أن السمع والبصر إدراكان [1] لا يتوقفان إلَّا على وجود محل يقومان

=أبو هاشم في سنة (٣٣١). انظر ترجمته في «وفيات الأعيان» (٣/ ٣٩٨)، وترجمة ابنه عبدالسلام فيه (٢/ ٣٥٥)، وسير الأعلام (١٤/ ١٨٣).

ومناظرة الجبائي والأشعري أوردها السبكي في طبقاته (٣/ ٣٥٦)، وقال: هذه مناظرة شهيرة وقد حكاها شيخنا الذهبي وهي دامغة لأجل من يقلده؛ لأن الذي يقلده يقول: إن الله لا يفعل شيئًا إلَّا بحكمة باعثة له على فعله ومصلحة واقعة وهي من المعتزلة في هذه المسألة، فلو يدري شيخنا هذا لأضرب عن هذه المناظرة.

(١) اختلفوا كيف يدرك المدرك للشيء يبصره، فقال قائلون: لا يدرك المدرك للشيء ببصره إلَّا أن يطفر البصر إلى المدرك فيداخله. وزعم صاحب هذا القول أن الإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلَّا بالمداخلة والاتصال والمجاورة، وهذا قول النظام. =

....

به، واختصاص بعض الأشياء بالإدراك في حقنا، إنما هو بإجراء الله عادته بخلق ذلك فيه، أو عنده.

وحجتهم أن قبول المحل للإدراك نفس له، فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط، وهو محال.

وقد اعترض الإمام على من قال: إن الرؤية بسبب الانطباع، بأنا نرى نصف كرة العالم وانطباع العظيم في الصغير محال، وهذا الإلزام صحيح على من يقول: إن المدرك المثال المنطبع لا مطابقة الخارجي، لا بالنسبة لمن يقول: إن المنطبع واسطة للإدراك.

وألزمهم الإمام أيضًا عدم رؤية الأطوال والعروض لاستحالة ارتسام هذه الأبعاد في نقطة الناظر، واعترضه ابن التلمساني بأنه أراد الانطباع بكيفية العظم، فهو من معنى ما قبله، وإن أراه مطلق الانطباع؛ لأن الناظر نقطة، والنقطة لا امتداد لها، فكيف ينطبع فيها ما له امتداد.

فيقال: إنما يمتنع لو كانت كرة حقيقية بحيث لا يقابل البسيط منها إلَّا نقطة.

أما إذا كان فيها انطباع مع استدارتها كالبيضة مثلاً، فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير بحسب العادة.

وألزم الإمام أيضًا على القول بالانطباع في السمع أن لا تعرف جهة الصوت ، وفيه نظر، وأن لا تسمع الحروف وراء الجدار ، وفيه أيضًا بحث ، هذا ما يتعلق بالسمع والبصر على قول الفلاسفة.

=وقال قائلون: لا يجوز على الحواس المداخلة والمجاورة والاتصال، لأنها أعراض، وزعموا أن البصر محال أن يطفر، وكذلك سائر الحواس، ولكن الرائي لا يرى الشيء إلَّا بأن يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه، ولا يشم الشيء ولا يذوقه حتى تنتقل إلى ذائقة وشامة أجزاء يقوم بها الطعم والرائحة، وإذا سمع الشيء فمحال أن ينتقل سمعه إليه أو ينتقل إلى سمعه بل يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه من غير أن يطفر إليه ويداخله. وكذلك سمع الشيء من غير أن ينتقل إليه أو ينتقل سمعه إليه أو ينتقل إلى سمعه.

وقال قائلون: محال أن تدرك الأعراض بالاتصال أو تسمع بالآذان أو تشم أو تذاق أو تلمس؛ لأنه لا يرى عنده إلَّا جسم، ولا يسمع إلَّا جسم؛ لأن الأصوات أجسام عند قائل هذا القول، وكذلك لا يذاق ويشم ويلمس عند قائل هذا القول إلَّا جسم، والقائل بهذا القول النظام.

وقال قائلون: لا يذاق ويرى ويشم ويلمس إلَّا جسم، وقد يسمع ما ليس بجسم، والقائل بهذا القول بعض أهل النظر.

وقال قائلون: قد يجوز أن ترى الأعراض وتسمع وتشم وتذاق وتلمس. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧١، ٧٢).

....

وذهب أبو القاسم الكعبي [1]، وأبو الحسن البصري إلى ردهما إلى العلم بالمبصرات والمسموعات كالشهيد والخبير، فإنهما يرجعان إلى تعلق العلم على وجه خاص.

وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة بأنا إذا علمنا شيئًا ثم أبصرناه أو سمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية، وذلك مما يدل على أن الإبصار والسماع مغايران للعلم.

وإلى هذه الحجة أشرت في فصل العقيدة بقولي: «لما تجده ضرورة... إلخ»، إلّا أني فرضت تأخر العلم بالشيء عن تعلق السمع والبصر به، والإمام فرض العكس، ولا فرق في الحجة بين الوجهين.

واعترض شرف الدين بن التلمساني هذه الحجة بأن مجرد التفرقة لا ينتج أن تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية، ولا أنهما نوعان خارجان عن نوع العلم، وهو محل النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة إلى كثرة المتعلقات وقلتها، فإن البصر يتعلق بالهيئات الاجتماعية ولا يتعلق بالعلم بذلك في حال الغيبة، ولذلك يقال: ليس الخبر كالعيان، أو يقال: ما المانع من رجوع التفرقة إلى اختلاف محل العلمين. فعند الرؤية يكون العلم حاصلاً بالقلب والعين، وعند الغيبة يبقى في القلب بخلق أمثاله ويعدم من العين.

وللشيخ أبي الحسن الأشعري قولان:

أحدهما: أنهما إدراكان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما للعلم في أنهما صفتان كاشفتان يتعلقان بالشيء على ما هو عليه.

---

(١) الكعبي العلامة شيخ المعتزلة أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي الخراساني صاحب التصانيف من نظراء أبي علي الجبائي، وكان يكتب الإنشاء لبعض الأمراء، وهو أحمد بن سهل، متولي نيسابور، فثار أحمد ورام الملك فلم يتم له، وأخذ الكعبي وسجن مدة، ثم خلصه وزير بغداد علي بن عيسى فقدم بغداد وناظر بها، وله من التصانيف: كتاب المقالات، وكتاب الغرر، وكتاب الاستدلال بالشاهد على الغائب، وكتاب الجدل، وكتاب السنة والجماعة، وكتاب التفسير الكبير وغيرها. توفي سنة (٣٢٧)، أرخه المؤيد وغيره.
وأما محمد بن إسحاق النديم فأرخه سنة (٣٠٩)، وهذا خطأ وصوابه (٣٢٩). انظر سير الأعلام (١٤/ ٣١٣)، انظر ترجمته في: تاريخ بغداد (٩/ ٣٨٤)، الأنساب (١٠/ ٤٤٤)، المنتظم (٦/ ٢٣٨)، وفيات الأعيان (٣/ ٤٥)، العبر (٢/ ١٧٦)، البداية والنهاية (١١/ ١٦٤)، الجواهر المضية (١/ ٢٧١)، لسان الميزان (٣/ ٢٥٥ – ٢٥٦)، شذرات الذهب (٢/ ٢٨١)، طبقات الأصوليين (١/ ١٧٠، ١٧١)، الكامل في التاريخ (٨/ ٢٣٦)، طبقات المعتزلة (٨٨-٨٩)، سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣١٣)، (١٥/ ٢٥٥).

وبهذا يثبت كونه مدركًا عند من أثبته. والتحقيق فيه الوقف لما تقدم أن التحقيق في نفي النقائص: الاعتماد على السمع. وقد ورد في السمع والبصر والكلام، ولم يرد في الإدراك، وجزم بعضهم بنفيه لِمَا رآه ملزومًا للاتصال بالأجسام. يعني ويدخل في العلم، والحق أنه لا يستلزمه.

وبالجملة فمجموع ما فيه ثلاثة أقوال، وأقربها: الوقف كما قدمنا.

والقول الثاني: أنهما من جنس العلم، إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود المعلوم، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد، وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى. واحتج على ذلك بما احتج به الفخر[1].

قال ابن التلمساني: وما ذكرنا من الأشكال وارد عليه، ومن قال من المعتزلة: «إنه سميع بصير لنفسه»، فهو يردُّهما إلى العلم.

وصار بعض المعتزلة إلى أن الباري جلّ وعلا عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا لا يَرَى، كما أنه لا يُرَى، وهو قياس مذهبهم في اشتراط اتصال الأشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة، والمقابلة أو ما في حكمها في الرؤية، وسيأتي إن شاء الله تعالى في فصل الرؤية إبطال مذهبه في ذلك بأشبع قول.

● **ص/ وبهذا يثبت كونه مدركًا عند من أثبته والتحقيق فيه الوقف لما تقدم أن التحقيق في نفي النقائص الاعتماد على السمع. وقد ورد في السمع والبصر والكلام[2]، ولم يرد في**

---

(١) فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين أبو عبدالله البكري الطبرستاني. قال في سير الأعلام (٢١/ ٥٠٠): العلامة الكبير ذو الفنون فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الأصولي المفسر، كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين، ولد سنة (٥٤٤).
اشتغل على أبيه الإمام ضياء الدين خطيب الري، وانتشرت تواليفه في البلاد شرقًا وغربًا وكان يتوقد ذكاءً، وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر، مات بهراة سنة (٦٠٦)، وقد اعترف آخر عمره حيث يقول: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن. انظر ترجمته في: طبقات السبكي (٥/ ٣٣-٤٠)، عيون الأنباء (٣/ ٣٤-٤٥)، النجوم الزاهرة (٦/ ١٩٧، ١٩٨)، الوافي بالوفيات (٤/ ٢٤٨-٢٥٩)، البداية والنهاية لابن كثير (١٣/ ٥٥-٥٦).

(٢) قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، قال ابن كثير: هذا تشريف لموسى عليه السلام، وقد قال الحافظ أبو بكر بن مردويه بسنده عن عبد الجبار بن عبد الله قال: جاء رجل إلى أبي بكر بن عياش فقال: سمعت رجلاً يقرأ ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ فقال أبو بكر: ما قرأ هذا إلَّا كافر، قرأت على الأعمش وقرأ الأعمش على يحيى بن وثاب وقرأ يحيى بن وثاب على أبي عبد الرحمن السلمي وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي على علي ابن أبي طالب، وقرأ علي بن أبي طالب على رسول الله ﷺ ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾. وإنما اشتد غضب=

....

الإدراك. وجزم بعضهم بنفيه لما رآه ملزومًا للاتصال بالأجسام، يعني ويدخل في العلم. والحق أنه لا يستلزمه.

وبالجملة فمجموع ما فيه ثلاثة أقوال وأقربها الوقف كما قدمنا.

● ش/ الإشارة راجعة إلى دليل كونه تعالى سميعًا بصيرًا وهو كونهما كمالين في حق الحي زائدين على العلم للتفرقة الضرورية بين العلم وبينهما.

وهذا المعنى ثابت للإدراك، فيجب ثبوته عند من سلك هذه الطريق العقلي. وقد قدمنا ما في ذلك، ويعنون بالإدراك: إدراك الملموسات والمشمومات والمذوقات[١] فقولي: «وبهذا يثبت كونه مدركًا عند من أثبته» معناه: أن دليل الإدراك عند القائلين به أن قالوا: إن الإدراكات [٢] المتعلقة بهذه الأشياء زائدة على العلم بها للتفرقة الضروزية بينهما كما سبق قبل في زيادة إدراك السمع والبصر على العلم.

وإذا كانت زائدة على العلم لا يستغنى به عنها، وهي كمالات. وكل حي فهو قابل لها، فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها وأضدادها نقص؛ لأن فيها فوت كمال، والنقص في حقه جل وعلا محال، فوجب أن يتصف بتلك الإدراكات، زائدة على علمه جل وعلا لكن على ما يليق به جلا وعلا من نفي الاتصال بالأجسام، ونفي اللَّذات عن ذاته العليّة والآلام.

ولهذا أجمعوا أن لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح إطلاقه في حقه تعالى لما يؤذن به من الاتصالات، وتجدد الكيفيات وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته محال.

=أبي بكر بن عياش رحمه الله على من قرأ كذلك لأنه حرَّف لفظ القرآن ومعناه، وكان هذا من المعتزلة الذين ينكرون أن يكون الله كلم موسى عليه السلام أو يكلم أحدًا من خلقه. «تفسير ابن كثير» (١/ ٥٨٧، ٥٨٨).

(١) اختلف الناس هل الشم والذوق واللمس إدراك للمشموم والمذوق والملموس أم لا؟ على مقالتين.

١- فزعم زاعمون أن ذلك إدراك للملموس والمذوق والمشموم.

٢- وقال آخرون: إن ذلك ليس بإدراك للملموس والمذوق والمشموم، وإن الإدراك للملموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم، منهم الجبائي وغيره. مقالات الإسلاميين (٢/ ٣٥).

(٢) اختلف القائلون: إن الإنسان قد يفعل الإدراك مختارًا له في سبب الإدراك، فقال قائلون: سبب الإدراك متقدم له وللفتح، وهو الإرادة الموجبة للفتح، والفتح والإدراك يكونان معًا.

وقال قائلون: الفتح سبب الإدراك وليس يقع إلا بعد فتح البصر، وكذلك الإحراق يكون بعد مماسة النار للشيء. وقال بعضهم: يجوز أن يكون اعتماد الجفن الأعلى على الجفن الأسفل لارتفاع غيره، وهو الذي يوجب الإدراك، وليس يوجب الفتح قبله، وليس يقع الفتح قبله. وقالت طائفة أخرى غير هذه الطائفة: الفتح سببه، ومعه يقع لا قبله ولا بعده. مقالات الإسلاميين (٢/ ٧٠، ٧١).

....

وإنما الإدراك المتنازع في إثباته في حقه تعالى أمر وراء الشم والذوق واللمس [1].

وليست هذه الثلاثة نفس الإدراكات ولا لازمًا عقليًا لها، وإنما هي في حقنا أسباب عادية، يخلق جل وعلا معها الإدراك غالبًا.

ويدل على أن الإدراك أمر زائد عليها أنك تقول: «شممت التفاحة فلم أجد لها ريحًا»، وكذا «لمستُ وذُقت فلم أجد»، ولو كان الإدراك [2] غير زائد عليها لكان هذا اللفظ متناقضًا.

ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة العقلية بين الإدراك وبينها أو إيهام ذلك منع أيضًا إثبات هذه الإدراكات له جل وعلا، وجعل الإحاطة بمتعلقاتها داخلاً في علمه تعالى.

وإلى هذا القول أشرت بقولي: «وجزم بعضهم بنفيه». أي بنفي الإدراكات المتعلقة بالمشمومات والمذوقات والملموسات – يعني: ويستغنى عنه بالعلم.

وقولي: «لما رآه ملزومًا للاتصال»، هذه حجة النافي.

وقوله: (والحق أنه لا يستلزمه) أي: الإدراك لا يستلزم الاتصال بالأجسام لما عرفت أن

---

(١) قال النابلسي: اعلم أن جميع الحوادث والمحسوسات والمعقولات والموهومات والمتخيلات ممن كان وما يكون ما هو كائن إلى الأبد، ما قام وثبت بنفسه، ولا يقوم ويثبت بنفسه، ولا هو قائم وثابت بنفسه، وإنما هو محتاج ومفتقر إلى الوجود ليقوم ويثبت به كما هو مشاهد معلوم، ووجوده الذي هو قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهي، والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة، لا على ذلك الوجود الذي هو قيوم مثبت لجميع الحوادث، ولا يصح أن يكون الوجود مخلوقًا كما أن جميع الحوادث مخلوقة لأن المخلوقات ما وقع عليه خلق الخالق وتقدير المقدور وتكوين المكون بعد، إن لم يكن كذلك ولا يصح أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجود بعد، إن لم يكن كذلك، فيلزم عليه أن يكون عدمًا، فيصيرًا وجودًا. النابلسي في كتاب «الوجود» (ص٣٧) – من تحقيقنا – طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) يتم الانتقال من الوعي الحسي إلى الإدراك الحسي عن طريق الطابع المجرد للوعي الحسي الذي لاحظناه الآن توًا، فلما كان هذا الطابع مجردًا فهو غير حقيقي وناقص معيب، ويشكل هذا النقص الجدل الذي ينقلنا إلى الإدراك الحسي ذلك لأن الوعي الحسي يبرز تناقضًا داخليًا على النحو التالي: إنه بينما يستهدف إدراك هذا الوعي به نجد أن هذا الأخير الذي يدّعى الوعي أنه يعرفه يتحول إلى شيء لا معنى له، ولا يمكن معرفته وغير موجود، إنه يزعم أن هذا أو أنه وحدة حسية معزولة ولا ترتبط بغيرها ولا يتوسطها شيء على الإطلاق. انظر هيجل (٢/ ٤٦٥).

....

الإدراك أمر وراء الاتصال [1]، والاتصال يشترط فيه بالنسبة إلينا عادة لا عقلاً.

وقولي: «والتحقيق فيه الوقف»، أي الإدراك بمعنى لا ندري أهو ثابت له تعالى زائدًا على علمه أم لا؟ فنترك الجزم بأحد الأمرين لعدم ظهور دليله.

وهذا القول مختار «المقترح» وابن التلمساني، وحجتهما ما أشرنا إليه بعد، وهو: أن التحقيق عندهما في نفي النقائص الاعتماد على دليل السمع.

وقد ثبت في السمع والبصر والكلام، كما قدمنا فيها، ولم يثبت في هذا الإدراك، فوجب الوقف عن إثباته ونفيه.



(١) اختلفوا في الإدراك من وجه آخر: فقال بعضهم: محله القلب، وهو علم بالمدرك وليس في الحدقة إلَّا انتصاب العين حيال المدرك إذا قابله بها الإنسان أو القلب إذا قابلها وسمى بعضهم هذا الفعل رؤية، وقال بعضهم: بل الرؤية والإدراك واحد وفي العين يكون، وهو غير العلم، وقالوا في إدراك سائر الحواس على هذا النحو.
وقال بعضهم: الإدراك يكون في بعض الحدقة وهي جنسه، والعلم في القلب دون غيره، وقالوا في سائر الأجناس كقولهم في هذا.
واختلفوا في الإدراك هل يجوز أن يكون فعلاً للشيء الذي أدركه المدرك، على مقالتين، فقال أكثر المتكلمين: لا يجوز أن يكون الإدراك فعلاً للشيء الذي أدركه المدرك.
وقال قائلون: قد يكون الإدراك فعلاً للشيء الذي أدركه، كالرجل يكون فاتحًا لبصره فيرد عليه الشيء فيراه، فالرؤية فعل للوارد. مقالات الإسلاميين (٢/ ٧٢، ٧٣).

فصل

ثم نقول: يتعين أن تكون هذه الأوصاف السبع تلازمها معاني تقوم بذاته تعالى، فيكون قادرًا بقدرة، مريدًا بإرادة[1]، ثم كذلك إلى آخرها.

فصل

● ص/ ثم نقول: يتعين أن تكون هذه الأوصاف السبع تلازمها معاني تقوم بذاته تعالى فيكون قادرًا بقدرة، مريدًا بإرادة، ثم كذلك إلى آخرها.

● ش/ يعني بالأوصاف السبع: ما ذكر قبل من كونه تعالى قادرًا إلى متكلمًا [٢].

وإنما لم يعدها ثمانيًا بزيادة كونه مدركًا لما رأى من التنازع في هذه الصفة الثامنة. ولما نقل أن التحقيق فيها الوقف، وأما كونه قديمًا وباقيًا، فقد تقدم ما في ملازمتهما لصفتي القدم والبقاء.

واعلم أن هذه الصفات السبع التي فرغ من برهان ثبوتها تسمى لأجل ملازمتها معاني أُخر هي علل لها صفات معنوية، وأحوالاً معنوية نسبت إلى المعاني التي هي عللها فكونه قادرًا علته القدرة، وكونه مريدًا علته الإرادة، وكونه عالمًا علته العلم [٣]. وهكذا إلى آخرها.

---

(١) قال الغزالي في العلم بصفات الله: الأصل الرابع: العلم لكونه تعالى مريدًا لأفعاله فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشيئته وصادر عن إرادته فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد، وكيف لا يكون مريدًا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده؟ وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده، والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلابد من إرادة صارفة للقدرة إلى أحد المقدورين. إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٠٩).

(٢) اختلفت المعتزلة في كلام الله سبحانه هل هو جسم أم ليس بجسم؟ وفي خلقه على ستة أقاويل:
فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم، وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلَّا جسم.
والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن كلام الخلق عرض، وهو حركة؛ لأنه لا عرض عندهم إلَّا الحركة وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقه، وإنما يفعل الإنسان القراءة والقراءة حركة، وهي غير القرآن، وهذا قول النظام وأصحابه. وأحال النظام أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد، وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله فيه. مقالات الإسلاميين. (١/ ٢٦٧، ٢٦٨).

(٣) قال الغزالي في العلم بصفات الله تعالى: الأصل الثامن: أن علمه قديم فلم يزل عالمًا بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته، ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي إذ لو خلق لنا علم به بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرًا حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلومًا لنا بذلك العلم من غير تجدد علم آخر فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى.
الأصل التاسع: إن إرادته قديمة وهي في القدم تعلقت بإحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي إذ لو كانت حادثة لصار محل الحوادث، ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريدًا لها كما لا تكون=

....

وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني، فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا عدم معللة بمعنى قائم بالذات وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكمًا. وهي تلك الصفة المعنوية.

هذا كله على القول بصحة الواسطة بين الوجود والعدم.

وأما على القول بنفيها فليس ثم إلَّا الذات وصفات المعاني الوجودية، ولا معنى عندهم لكونه عالمًا وقادرًا إلَّا قيام العلم والقدرة به فلا حال عند هؤلاء لا معنوية ولا نفسية.

وبالجملة، فالمتكلمون على فريقين فريق ينفي الحال، وفريق يثبتها، وحقيقة الحال صفة إثبات لا تتصف بالوجود [(١)] ولا بالعدم فالقائلون بنفي الأحوال كالشيخ أبي الحسن الأشعري وكثير من المحققين ليس عندهم من الصفات إلَّا صفات المعاني.

والقائلون بثبوت الحال كالقاضي وإمام الحرمين يقسمون الصفات ثلاثة أقسام: نفسية، ومعنوية، ومعانٍ.

ووجه الحصر أن المتحقق إما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره.

الأول: الوجودية.

والثاني: الحال، وهو إما أن يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة أو معنى يقوم بموصوفه.

=أنت متحركًا بحركة ليست في ذاتك، وكيفما قدرت فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى وكذلك الإرادة الأخرى تفتقر إلى أخرى ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية، ولو جاز أن يحدث إرادة بغير إرادة لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة. إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١١٠).

(١) قال النابلسي: اعلم بأنك إذا سمعتنا نقول إن الوجود هو الله تعالى فلا تظن أننا نريد بذلك أن الموجودات هي الله تعالى، سواء كانت الموجودات محسوسات أو معقولات، وإنما نريد بذلك أن الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو الله تعالى فإن من أسمائه الحي القيوم، وأخبر تعالى أن السموات والأرض قائمة بأمره، ولا شك أن الوجود الحق سبحانه وتعالى ظاهر باطن فهو ظاهر لكل بصر ولكل بصيرة، وباطن أيضًا عن كل بصر وكل بصيرة، فمن حيث هو ظاهر تراه البصائر والأبصار، ولا تعلمه ولا يحيطون به علمًا، ومن حيث هو باطن تعلمه العقول والأفكار من غير أن تراه فهو ظاهر بذاته، وباطن بأسمائه وصفاته، لأن ذاته حقيقة حقة مطلقة بالإطلاق الحقيقي عن جميع القيود حتى عن قيد الإطلاق. انظر النابلسي في كتاب «الوجود» (ص١٩، ٢٠).

....

الأول: الحال النفسية. والثاني: الحال المعنوية، وجعلها بعض المتأخرين ستة أقسام ضم إلى هذه الثلاثة ثلاثة أخرى وهي: السلبية والفعلية والجامعة لجميع هذه الأقسام.

ولهم في تعريف هذه الأقسام عبارات.

أما الصفات السلبية: فقالوا: إنها عبارة عن كل ما يمتنع أن يوصف به الباري جل وعلا.

والتحقيق: أنها عبارة عن نفي كل ما يمتنع.... إلخ. وذلك كسلب الشريك والجسمية [١] والعرضية، ونحو ذلك. وقد تكون بعض السلوب جائزة في حقه تعالى.

ومنهم من يعبر عنها بالحدوث وذلك كعفوه تعالى وحلمه بعد الجناية، فإنه عبارة عن إسقاط العقوبة مع تحقيق الجناية.

وأما الصفات النفسية: فقيل: إنها عبارة عن كل حال تثبت للذات غير معللة.

وقيل: هي كل صفة إثبات للذات من غير معنى زائد على الذات.

وقيل: هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها. وهي في الحقيقة راجعة إلى شيء واحد ويمثلون النفسية بكونه واجب الوجود[٢] أزليًا أبديًا وفيه نظر.

---

(١) المجسمة فرقة يقولون: إن الله جسم حقيقة، وحجتهم في ذلك أن كل معقول هو إما جسم أو عرض، فلما بطل أن يكون تعالى عرضًا ثبت أنه جسم. وقالوا: إن الفعل لا يصح إلا من جسم، والباري تعالى فاعل فوجب أنه جسم. واحتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليد واليدين والأيدي والعين والوجه والجنب، وأن الله يجيء ويأتي ويتجلى للجبل، وبأحاديث فيها ذكر القدم واليمين والرجل والأصابع والتنزيل. وقالوا: هو مركب من لحم ودم. كمقاتل بن سليمان وغيره، وقيل: هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه، ومنهم من يبالغ ويقول: إنه على صورة إنسان، وقيل: صورته شاب أمرد جعد قطط، وقيل: هو شيخ أسمط الرأس واللحية. تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٤٠، ٣٤١).

(٢) قال ابن سينا: إن واجب الوجود يجب أن يكون ذاتًا واحدة، وإلا فليكن كثرة ويكون كل واحد منها واجب الوجود فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر ألبتة أو يخالفه، فإن كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بأنه ليس هو، وهذا خلاف لا محالة، فيخالفه في غير المعنى، وذلك لأن المعنى الذي هو فيهما غير مختلف وقد قارنه بشيء به صار هذا أو في هذا أو قارنه نفس أنه هذا أو في هذا، ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر، بل ما به صار ذاك ذاك، أو نفى أن ذاك ذاك وهذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى وبينهما به مباينة. فإذن كل واحد منهما يباين الاخر به وليس يخالفه في نفس المعنى فيخالفه في غير المعنى. انظر «الإلهيات» لابن سينا (١/ ٤٣).

....

والتحقيق: رجوع هذه الصفات إلى السلب. وقد سبق ذلك. والمحققون يرون أن الصفات النفسية لم يعرف منها في كتب الكلام شيء. ولو عرفنا هذا لكنا قد عرفنا الذات، ولا يعرف الله إلا الله.

وأما **الصفات المعنوية**: فهي عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قائم بالذات.

وقيل: هي كل صفة لازمة للذات لا جعل معنى قائم بالذات.

وأما **صفات المعاني**: فهي عبارة عن كل صفة [1] قائمة بموصوف موجبة له حكمًا.

وقيل: هي المعاني الموجبة للأحوال، فبين المعاني والمعنوية تلازم عند أهل السنة تلازم العلة ومعلولها.

وأما **صفات الأفعال**: فهي عبارة عن صدور الآثار عن قدرته وإرادته جل وعلا.

وأما **الصفات الجامعة لجميع الأقسام**: فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الأقسام الستة.

ومثال **الصفات المعنوية**: كونه عالمًا قادرًا مريدًا حيًّا إلى آخرها.

ومثال **صفات المعاني**: العلم والقدرة والإرادة والحياة إلى آخر الصفات السبع أو الثمان.

ومثال **صفات الأفعال**: خلق الله جل وعلا رزقه وإحسانه.

ومنهم من يمثلها بالأسماء الدالة عليها؛ كالخالق[2] والرازق والمحيي والمميت.

---

(١) نفى المعتزلة في مبدأ التوحيد عندهم الصفات، فإثبات صفات أزلية قديمة لله زائدة على ذاته يجعل الصفة تشارك الذات في القدم الذي هو أخص أوصاف الذات، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم وهذا يعني المماثلة، أي: أنها تصير آلهة إلى جانب الذات الإلهية وذلك شرك.

ويقول: أبو الحسين الخياط المعتزلي في كتابه «الانتصار»: إن الله تعالى لو كان عالمًا بعلم فإما أن يكون ذلك العلم قديمًا أو يكون محدثًا، ولا يمكن أن يكون قديمًا؛ لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد وهو قول فاسد، ولا يمكن أن يكون علمًا محدثًا؛ لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله إما في نفسه أو في غيره أو لا في محل فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، وهذا محال، وإذا أحدثه في غيره كان ذلك الغير عالمًا بما يجعل منه دونه ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل؛ لأن العلم عرض لا يقوم إلَّا في جسم، فلا يبقى إلَّا حال واحد، وهو أن الله عالم بذاته. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٥٨، ٣٥٩).

(٢) الخالق: المقدِّر، وحمل المفسرون قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ على معنى التقدير. انظر «سلاح المؤمن» (٤٨٥)، ولنا «مختصر سلاح المؤمن» - طبعة دار الكتب العلمية.

....

ومثال الصفات الجامعة: عزة الله تعالى وجلاله وعظمته وكبرياؤه ونحو ذلك(١).

ومن المحققين من يُقسِّم صفات الباري تعالى باعتبار آخر غير ما سبق إلى قسمين:

* إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان، كتعلق العلم والقدرة والإرادة، وهذه متغيرة متبدّلة.

* وإلى حقيقته، كنفس العلم والقدرة والإرادة، وهذه قديمة لا تتغير ولا تتبدل.

تنبيه: احتج القائلون بإثبات الأحوال وأنها واسطة حقيقة بين الوجود والعدم: بأن الوجود مشترك زائد على الماهية ليس بموجود، وإلَّا تساوى وجوده ووجود غيره، فيزيد وجوده، فننقل الكلام إلى هذا الوجود الثاني، ثم كذلك، ويتسلسل، ولا بمعدوم وإلَّا لاتصف الشيء بنقيضه، إذ المعدوم نقيض الموجود فكيف يكون صفة(٢) له، فإذن تعين أنه واسطة، وهو المطلوب.

وأيضًا السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة ما به التمايز لما به التشارك.

وإما أن يوجد هذان الوصفان للسواد، فيلزم قيام العرض بالعرض أو بعدما فيتركب الموجود من المعدوم.

---

(١) الصفاتية: هم من السلف، كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك إلَّا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية، ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتون سمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة.
وبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر، فافترقوا فرقتين، فمنهم من أوَّل الصفات على وجه يحتمل اللفظ، ومنهم من توقف في التأويل، وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئًا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها. وقطعنا بذلك، إلا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ أو قوله ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ أو ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ إلى غير ذلك، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات بل التكليف ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له، وليس كمثله شيء. موسوعة الفرق والجماعات (٢٧٥، ٢٧٦).

(٢) اختلف أصحاب الصفات من صفات الباري هل هي قديمة أو محدثة؟ على مقالتين: قال قائلون: إن صفات الباري قديمة. وقال قائلون: إذا علمنا أن الباري قديم بصفاته استغنينا عن أن نقول: إن الصفات قديمة. وقالوا: لا يقال: إن الصفات قديمة، ولا يقال: إنها محدثة. مقالات الإسلاميين (١/ ٢٥٢).

....

وزاد الأول بأن الوجود عين ذات الموجود [1] وتمييزه عن غيره سلب فلا تسلسل. والثاني بتجويز القيام، وفيه نظر.

قال بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الأحوال: إن القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الأدلة، وهو ظاهر. والمسألة لها تعلق بمسألة أصولية وهي كون العموم هل هو من عوارض المعنى أم لا، فعليك بها.

وإذا عرفت هذا كله؛ مقصودنا من هذا الفصل: إقامة البرهان على ثبوت صفات المعاني له جل وعلا، والرد على المعتزلة المنكرين لها،[2] مع موافقتهم على وجوب كونه جل وعلا قادرًا ومريدًا، عالمًا حيًّا إلى آخرها.

---

(١) قال النابلسي في كتاب الوجود: اعلم أن الفرق بين الوجود والموجود عندنا أمر لازم متعين فإن الموجودات كثيرة مختلفة والوجود واحد لا يتعدد ولا يختلف في نفسه وهو عندنا حقيقة واحدة لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تتعدد بتعدد الموجودات، والوجود أصل والموجودات تابعة له، صادرة منه قائمة به وهو المتحكم فيها بما يشاء من التغيير والتبديل. معنى الوجود شيء له الوجود؛ لأنه هو عين الوجود، وكل منا إنما هو في وحدة الوجود لا في وحدة الموجود، فإن الموجود ليس واحدًا بل فيه الكثرة كما قال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا فَكَثَّرَكُمۡ﴾ [الأعراف: ٨٦].

واعلم أننا لم نرد بقولنا: «إن الوجود هو الله تعالى» إطلاق لفظ الوجود على الله تعالى حتى يقال لنا: إن أسماء الله تعالى توقيفية أو غير توقيفية على حسب الخلاف الواقع في المسألة عند علماء الكلام، وهل ورد في الأسماء الإلهية لفظ الوجود أو لم يرد، وإنما أردنا عبارة توصيلية تخرج الأفهام عن إرادة المعاني التحليلية فيحصل الانفصال عن معتقد الفرقة الخيالية التصورية العابدين لصور خيالاتهم وعقولهم. انظر كتاب «الوجود» للنابلسي (ص٢٧، ٢٨) – من تحقيقنا – طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) في نفي صفات الله عند المعتزلة: قال في «الملل والنحل»: فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية، واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فأينما وجد في المحل عرض فقد فنى في الحال، واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه جهة ومكانًا وصورة وجسمًا وتميزًا وانتقالاً وزوالاً وتغيرًا وتأثرًا، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيدًا. «الملل والنحل» لابن حزم (١/ ١٠٠).

....

قالوا: وهذه الأوصاف واجبة له تعالى لذاته لا لمعنى ملازم لها يقوم بذاته جل وعلا كما في حقنا. واستثنوا من ذلك كونه تعالى متكلمًا، فوفقوا على أنه تعالى متكلم بكلام، ولكن خالفوا أهل السنة في معنى الكلام [١] الثابت له تعالى، فهم جعلوه حروفًا وأصواتًا يخلقها جل وعلا في محل من الأجرام يتكلم بها ولا يقوم به هذا الكلام عندهم؛ لأنه لا يكون إلَّا حادثًا، وقيام الحوادث بذاته محال، فمعنى كونه متكلمًا عندهم أنه خالق للكلام في غيره. وجاءهم هذا الفساد من حصرهم الكلام في الحروف والأصوات. وسيأتي تحقيق القول معهم في ذلك إن شاء الله.

واستثنى معتزلة البصرة [٢] أيضًا كونه جل وعلا مريدًا فقالوا: مريد بإرادة حادثة لا في محل، فألزموا في ذلك ثلاثة أمور كلها مستحيلة:

أحدها: تجدد الأحوال الحادثة على الأزلي جل وعلا، وذلك يفضي إلى حدوث من وجب قدمه، وقد تقدم بسط ذلك في حدوث العالم.

والثاني: قيام المعنى بنفسه، وهو محال.

والثالث: عود حكمه إلى ما لم تعم به مع نفي اختصاصه به، وهو محال.

والزموا أيضًا مخالفة أصلهم في نفي صفات المعاني من حيث لم يقولوا: مريد لنفسه، كما

---

(١) اختلفت المعتزلة في كلام الله سبحانه هل هو جسم أم ليس بجسم وفي خلقه على ستة أقاويل: الفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم وأنه مخلوق وأنه لا شيء إلا جسم، والفرقة الثانية: منهم يزعمون أن كلام الخلق عرض، وهي حركة؛ لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقه وإنما يفعل الإنسان القراءة، والقراءة الحركة، وهي غير القرآن، وهذا قول النظام وأصحابه، وأحال النظام أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد، وزعم أنه في المكان خلقه الله فيه، والفرقة الثالثة من المعتزلة: يزعمون أن القرآن مخلوق لله، وهو عرض، وأبوا أن يكون جسمًا وزعموا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، إذ تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه، فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال، وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٦٧، ٢٦٨).

(٢) أشهر معتزلة البصرة: واصل بن عطاء وأبو عثمان عمرو بن عبيد، وأبو الهذيل محمد بن الهذيل، وأبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي، وهشام الفوطي، وعباد بن سليمان، وأبو يعقوب يوسف بن عبد الله الشحام وغيرهم. انظر «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٦١).

....

قالوا: قادر لنفسه، وعالم لنفسه بإرادة [١]، فأجابوا بالفرق وقالوا: إنه لو كان مريدًا لنفسه كما يقول: عالم مثلاً لنفسه، لعم بمريديته كل ممكن.

وأصلهم خروج كثير من الممكنات كالمعاصي ونحوها عن كونها مرادة لله تعالى أن يكون في ملكه ما لا يريد.

وما تخيلوه في ذلك باطل؛ إذ إرادته تعالى عامة التعلق بكل ممكن على ما يأتي برهانه.

وتحكمهم بأن النفسي هو الذي يعم لا يخفى فساده، وهم قد نقضوه في القادرية، فإنهم زعموا أنه تعالى قادر لنفسه مع أن أفعال العباد الاختيارية غير مقدورة عندهم لله[٢]، تعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

وأيضًا يلزمهم في حدوث الإرادة التسلسل، من حيث إنها حادثة تختص بوجود بدلاً عن العدم، وزمان معين بدلاً عن غيره، فتفتقر إلى إرادة حادثة كما افتقرت سائر الحوادث إليها.

ثم ننقل الكلام إلى تلك الإرادة فيلزم فيها ما لزم في الأولى، وهكذا أبدًا.

---

(١) الإرادة متناهية، وعلى الرغم من أنها إيجابية وتسعى إلى تغيير العالم فإنها لا تزال تنظر إليه على أنه معطى من الخارج، أو على أنه مادة موجودة بالفعل تمارس فيها نشاطها، أعني: أن العالم لا يزال وجودًا غريبًا يواجهها ويحدها ولما كانت الإرادة متناهية على هذا النحو ولما كانت تفصل على نحو مطلق بين الذات والموضوع بين الوسيلة والغاية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فإنها لا تزال تنظر إلى الخير على أنه عمل لم يتحقق في العالم بعد. فما هو موجود هو عامل الوجود. أعني: هو الموضوع وما ينبغي أن يكون هو عامل الفكرة الشاملة. أعني هو الذات المعرفة المتناهية بما في ذلك الإرادة لم تصل بعد إلى وجهة النظر التي تربط بين الذات والموضوع في هوية مطلقة وهي وجهة النظر التي لن تتحقق إلَّا في مقولة الفكرة المطلقة وحدها. انظر «هيجل» المجلد الثاني (٢/ ٣٩٩، ٤٠٠).

(٢) تقول المعتزلة: إن الله تعالى ليس له في إكساب العباد ولا الحيوانات صنع ولا تقدير، لا بإيجاد ولا بنفي، وأن الإنسان يمتلك الاختيار وحرية الإرادة في أفعاله، ذلك لأن القول بأن الإنسان مجبر في أفعاله يستلزم حسب رأيهم نسبة الظلم إلى الله تعالى، فما كان تعالى ليحاسب ويعاقب العبد على فعل شيء أجبره على فعله.

ويقول ثمامة بن أشرس -أحد زعماء المعتزلة- في بيان هذه العقيدة: لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم لم يستحقوا ثوابًا ولا عقابًا ولا مدحًا ولا ذمًا، أو تكون منهم ومن الله، وجب المدح والذم لهم جميعًا، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم. انظر «الفصل» لابن حزم (٣/ ٢٥)، وكتاب «المنية» والأمل لابن المرتضى، وانظر «تاريخ المعتزلة» (ص٤٣، ٤٤).

....

ولهذا قال مشايخنا: إن كل صفة له تعالى يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته بدونها فالقول بحدوثها يؤدي إلى التسلسل.

وأما ما أجابوا به من الهوس الذي لا يتخيله عاقل وهو أن الإرادة لا تراد كما أن الشهوة لا تشتهى ظاهر الفساد لكلٍّ؛ (لما ظن)(١) ؛ فإن الإرادة (٢) الحادثة فيها دلالة الافتقار إلى إرادة أخرى، والدليل القطعي يستحيل وجوده بدون مدلوله، والشهوة لا دليل على افتقارها إلى شهوة أخرى، بل يجوز أن تشتهى وأن لا تشتهى، وقد وقع في العادة الأمران، فالشهوة مما يجوز أن تتعلق بها الشهوة، والإرادة الحادثة مما يجب أن تتعلق بها الإرادة، فظهر الفرق.

ثم يلزمهم أيضًا قيام الحوادث بذاته تعالى؛ إذ الإرادة الحادثة وإن لم يقولوا بقيامها بذاته جل وعلا، فقد قالوا بقيام أحوالها الحادثة بذاته تعالى، ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد الأحوال المعنوية الحادثة على الذات وبين تجدد معانيها.

وذهب الكعبي والنجار(٣) وأتباعهما إلى إنكار هذه الصفة أصلاً، وتأولوا كونه مريدًا لما ورد السمع بإطلاقه .

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) قال الغزالي في العلم بصفات الله تعالى: الأصل الرابع: العلم بكونه تعالى مريدًا لأفعاله فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشيئته وصادر عن إرادته فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد، وكيف لا يكون مريدًا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده؟ وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده. والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة، فلابد من إرادة صارفة للقدرة إلى أحد المقدورين، ولو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص المعلوم حتى يقال: إنما وجد في الوقت الذي سبق بوجوده لجاز أن يغني عن القدرة حتى يقال: وجد بغير قدرة لأنه سبق العلم بوجود فيه. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٩).

(٣) النجار: هو الحسين بن محمد النجار، وكان من متكلمي المجبرة، قال: إن أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها، وأنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلا ما يريده، وأنه لم يزل مريدًا أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته مريدًا أن لا يكون ما علم أنه لا يكون، وقال: إن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل، وأن العون من الله يحدث في حال الفعل مع الاستطاعة، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث، ولا تحدث الاستطاعة الواحدة فعلين، وأن الاستطاعة لا تبقى وفي وجودها وجود الفعل وفي عدمها عدم الفعل، واستطاعة الإيمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان وهدى واستطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر، والمؤمن مهتد وفقه الله وهداه والكافر مخذول خذله الله وأضله، وطبع على قلبه، ولم يهده، ولم ينظر له وخلق كفره، ولم يصلحه، ولو نظر له وأصلحه لكان صالحًا. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٩٠، ٣٩١).

....

فقال الكعبي(١): معناه بالنسبة إلى أفعاله أنه خالقها ومنشؤها. وبالنسبة إلى أفعال عبيده: أنه أمر بها.

وقال النجار: معنى كونه مريدًا: أنه غير مغلوب ولا مستكره. وفسر الصفة الوجودية المتعلقة بصفة سلبية لا تعلق لها أصلاً بغير من اتصف بها.

والدليل على رد هذا المذهب: هو الدليل على ثبوت كونه تعالى مريدًا، وقد تقدم.

وأما الفلاسفة (٢) فأنكروا صفات الباري تعالى كلها؛ قالوا: ولا يتصف إلَّا بسلب، كتسميتهم له عاقلاً لذاته.

ومعنى عقليته لذاته عندهم: تجرده عن المادة أو بإضافة، كتسميتهم له: مُبدِئ، أو بقضية مركبة من سلب وإضافة، كتسميتهم له: جوادًا ومعناه: أنه يعطي من غير بخل.

وقد سلكت المعتزلة آثارهم بتغيير ما، نعوذ بالله من الفتن المضلة والأهوال الردية، وأحيانا الله وأماتنا على اتباع السنة، وأنالنا من عصمته وتوفيقه ما يكون لنا في الدنيا والآخرة أعظم جنة، آمين يا رب العالمين.

---

(١) الكعبي: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي الخراساني، شيخ المعتزلة، العلامة صاحب التصانيف، من نظراء أبي علي الجبائي، وكان يكتب الإنشاء لبعض الأمراء، وهو أحمد بن سهل متولي نيسابور. فثار أحمد ورام الملك فلم يتم له، وأُخذ الكعبي وسجن مدة، ثم خلصه وزير بغداد علي بن عيسى، فقدم بغداد وناظر بها. وله من التصانيف كتاب المقالات وكتاب الغرر وكتاب الاستدلال بالشاهد على الغائب، وكتاب الجدل وكتاب السنة والجماعة وكتاب التفسير الكبير وغيرها. توفي سنة (٣٢٩). انظر سير الأعلام للذهبي (١٤/ ٣١٣)، (١٥/ ٢٥٥).

(٢) أهل الفلسفة هم الذين سلكوا طريق الفلاسفة، وكان أغلبهم على منهج أرسطو في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين.

وتحدث هؤلاء الفلاسفة في الإلهيات فهم بين منكر ومثبت، ومن أنكر قيل هم سوفسطائية المسلمين قالوا: إن العالم لم يزل وأنه لا محدث له ولا مدبر، ومن أثبت قالوا: إن العالم لم يزد، وإن له مدبرًا لم يزل، وبعض هؤلاء قالوا: العالم لم يزل وهو محدث، وله أكثر من مدبر لم يزالوا واختلفوا في عددهم، وبعض من أثبت وقالوا إن العالم محدث، وأن له خالقًا واحدًا لم يزل أبطلوا النبوات كلها، وبعضهم أثبت أن العالم محدث وأن له خالقًا واحدًا لم يزل، وأثبتوا النبوات، إلَّا أنهم خالفوا في بعضها فاقروا ببعض الأنبياء وأنكروا البعض. وأغلب الفلاسفة الإسلاميين ذهبوا إلى أن الشرائع وأصحابها أمور مصلحية عامة، والحدود والأحكام والحلال والحرام أمور وضعية، وأصحاب الشرائع رجال لهم حكم عملية، ربما يؤيدون بإثبات الأحكام ووضع الحلال والحرام مصلحة للعباد وعمارة للبلاد. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٨٣، ٨٤).

إما لتحقق تلازمها في الشاهد، وإما لأنها لو ثبتت بالذات للزم أن تكون الذات قدرة إرادة علمًا.

ثم كذلك ما بعدها لثبوت خاصية هذه الصفات لها، وكون الشيء الواحد ذاتًا معنًى محال؛ لأنه يلزم أن يضاد وأن لا يضاد، وأن يستلزم وجود محل، ولا يستلزمه، وذلك جمع بين متنافيين، وأن يكون الوجودان فأكثر وجودًا واحدًا على القول بنفي الأحوال. وأصل ذلك المسألة المشهورة بـ:سواد حلاوة.

● **ص/ إما لتحقق تلازمها في الشاهد، وإما لأنها لأنها لو ثبتت بالذات للزم أن تكون الذات قدرة إرادة علمًا.**

ثم كذلك ما بعدها لثبوت خاصية هذه الصفات بها وكون الشيء الواحد ذاتًا معنًى محال؛ لأنه يلزم أن يضاد، وأن لا يضاد وأن يستلزم وجود محل، ولا يستلزمه، وذلك جمع بين متنافيين، وأن يكون الوجودان فأكثر وجودًا واحدًا [1] على القول بنفي الأحوال، وأصل ذلك المسألة المشهورة بـــ:سواد حلاوة.

● **ش/** اعلم أن المعتزلة لـمَّا ساعدت على أن العالم القادر الحي المريد في الشاهد عالم بعلم، وقادر بقدرة، ومريد بإرادة، وحي بحياة، ألزمهم أهل السنة ﷺ اعتبار الغائب بالشاهد.

---

(١) اختلف الفلاسفة اختلافًا بينًا في مفهوم الوجود ومدلولاته وإطلاقاته وأنواعه وأقسامه وتعريفاته فكان مما قالوه في ذلك:

١- الماهيات مجعولة وأن ماهية كل شيء عين وجوده وأنه ليس وجود الشيء قدرًا زائدًا على ماهيته بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء، وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدًا على ذلك.

٢- الماهيات غير مجعولة، وإن وجود كل شيء واجبًا أو ممكنًا أمر زائد على ماهيته، أي أن الوجود عندهم صفة للموجود.

٣- الوجود إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا فإن كان واجبًا كان هو عين الماهية وإن كان ممكنًا كان أمرًا زائدًا على الماهية.

٤- الوجود إما عيني خارجي حقيقي، وهو ثبوت الشيء ووجوده في نفسه، وإما ذهني علمي وهو ثبوته ووجوده في العلم، وحيث إن العلم يعبر عنه باللفظ ويكتب اللفظ بالخط فإن لكل شيء إذن أربع مراتب: وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان. ووجود في البنان: - (وجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي) انظر ابن تيمية في «حقيقة مذهب الاتحاديين» (٤/ ١٥، ١٦).

....

قالوا: والجمع بين الغائب والشاهد يفتقر إلى جامع، وإلَّا جرَّ إلى التعطيل والتشبيه، وعنوا بالشاهد: الحادث، وبالغائب: القديم.

وقيل: المراد بالشاهد: ما علمناه، وبالغائب: ما لم نعلمه.

قالوا: والجوامع أربعة:

١- جمع بالحقيقة، كقولهم: العالم شاهدًا من له العلم، أو ذوي العلم. والباري عالم فله علم[١]، وهذه عمدة من ينفي الأحوال.

٢- والجمع بالدليل، كقولهم: الأحكام شاهدًا دليل في العقل على أن لفاعله علمًا به، والباري تعالى محكم متقن لأفعاله، فدل أن له علمًا.

٣- والجمع بالشرط، كقولهم: الباري مريد، وكل مريد قاصد لفعله، والقصد مشروط بالعلم، والباري له علم، وإلَّا لثبت المشروط بدون الشرط.

٤- والجمع بالعلة، وهو عمدة من يثبت الأحوال، كقولهم: العلم والعالمية متلازمان، والعالمية مترتبة على العلم[٢].

---

(١) اختلف المتكلمون أن يكون علم الله على شرط على مقالتين:

١- قال كثير من المتكلمين من معتزلة البصريين والبغداديين إلَّا هشامًا وعباد: إن الله يعلم أن يعذب الكافر إن لم يتب من كفره، وأنه لا يعذبه إن تاب من كفره ومات تائبًا غير متجانف لإثم.

٢- وقال هشام الفوطي وعباد: لا يجوز ذلك لما فيه من الشرط، والله ﷻ لا يجوز أن يوصف بأنه يعلم على شرط ويخبر على شرط. وجوز مخالفوهم أن يوصف الله بأنه يخبر على شرط، والشرط في المخبر عنه ويعلم على شرط، والشرط في المعلوم.

واختلفوا في القول: «إن الله عالم حي قادر سميع بصير»، وهل يقال ذلك في الله على الحقيقة أم لا؟ وهل يقال ذلك في الإنسان في الحقيقة أم لا؟ على ست مقالات:

١- قال أكثر المعتزلة: إن الله عالم قادر سميع بصير في الحقيقة، ولم يمتنعوا أن يقولوا: إنه موصوف بهذه الصفات في حقيقة القياس.

٢- وقال عباد: لا أقول إن الله عالم في حقيقة القياس، لأني لو قلت إنه عالم في حقيقة القياس لكان لا عالم إلَّا هو، وسنكمل باقي الستة قريبًا. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٦٠، ٢٦١).

(٢) قال الغزالي في «الإحياء» في حديثه على صفات الله تعالى: الأصل الثامن: أن علمه قديم، فلم يزل عالمًا بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته. ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم =

....

وقد ساعدتم على إثبات العالمية غائبًا، فيلزم من إثبات العالمية العلم؛ فإن التلازم ثابت بينهما من الجانبين، فلو صح وجود عالمية ولا علم لصح ثبوت علم ولا عالمية، ولا يقولون به.

وإلى هذا البرهان بهذه الطريق، وهو طريق التلازم، أشرت بقولي: «إما بتحقيق تلازمها في الشاهد». أي: تلازم الأوصاف السبع المعنوية وصفات المعاني، وقد عرفت فيما مضى تفسيرهما.

والمجرور وهو قولي: «لتحقق» يتعلق بالفعل من قولي: «قبل تلازمها معًا».

وقولهم: (إن الأحكام إنما عللت في الشاهد لجوازها، والجواز منتف في أحكامه تعالى) إلزام منهم لعكس الدليل، وهو لا يلزم، وإبطال لعكس العلة[1]، وهو لازم، فإن الجواز في الشاهد دليل على تعليل الأحكام المعنوية بمعانيها، فلا يلزم من عدمه في حق الغائب عدم المدلول الذي هو التعليل؛ لأنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول. وهم قالوا: يلزم ذلك.

وصفات المعاني علل للصفات المعنوية، فيلزم من عدمها عدمها؛ لأنه يلزم من عدم العلة عدم المعلول. وهم قالوا بعدم لزوم ذلك؛ لأنهم نفوا في حق الغائب صفات المعاني، وأثبتوا معلولاتها وهي الصفات المعنوية، فقد عكسوا المعقول.

وأما قولي: «وإما لأنها لو ثبتت بالذات» فهو دليل آخر على إثبات الصفات[2].

=الأزلي إذ لو خلق لنا علم به بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرًا حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عن طلوع الشمس معلومًا لنا بذلك العلم من غير تجدد علم آخر فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١١٠).

(١) قال ابن سينا: إن العلل لا تخلو إما أن تكون عللاً للمعلولات في نحو وجود أنفسها وإما أن تكون عللاً للمعلولات في وجود آخر مثال الأول: تسخين النار، ومثال الثاني: تسخين الحركة، وحدوث التخلخل من الحرارة وأشياء كثيرة مشابهة لذلك. وقد يظن في الوجه الأول أنه قد يكون المعلول في كثير منه أنقص وجودًا من العلة في ذلك المعنى، إن كان ذلك المعنى يقبل الأشد والأنقص مثل الماء إذا تسخن عن النار، وقد يكون في ظاهر النظر مثله أيضًا قبل ذلك أو لم يقبل مثل النار فإنها يعتقد فيها في الظاهر أنها تحيل غيرها مثل نفسها نارًا في الظاهر فيكون مساويًا لها في صورة النارية لأن تلك الصورة لا تقبل الأزيد والأقل ومساويًا له في العرض اللازم من السخونة المحسوسة؛ إذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنه أيضًا، والمادة مساوية في التهيؤ. ابن سينا في «الإلهيات» (٢/ ٢٦٨).

(٢) اختلف الناس في الأسماء والصفات. قالت المعتزلة: إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له، وإنه لا علم له ولا قدرة له ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله ﷻ التي يوصف بها لنفسه. وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة=

....

وتقريره أن يقال: لو ثبتت تلك الأوصاف السبع بالذات من غير معانٍ تقوم بها للزم أن تكون الذات قدرة إرادة علمًا حياة إلى آخرها.

وبيان الملازمة: أنه قد تقرر أن الاشتراك في الأخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الأعم الذاتي، كالاشتراك في الأعم وهو الحيوانية، وذلك عين حقيقة الإنسان، فيلزم أن المشارك للإنسان في الناطقية يكون إنسانًا.

وقد ثبت للذات العلية في مسألتنا خاصية العلم من التعلق بالمتعلقات على وجه الإحاطة والكشف، وخاصية القدرة من تأتّي وجود الممكنات بها، فيلزم إذا لم تكن للذات صفة زائدة عليها أن تكون هي بنفسها علمًا قدرة على الضرورة، ولا يخفى عليك إجراء الإلزام في باقي الصفات السبع.

وهذا على أصل المعتزلة [1] ألزم، فإن الاشتراك في الأخص يوجب عندهم الاشتراك في الأعم، إذ هو علة له، ونحن نقول يلازمه لا أنه علة له. وسيأتي الاعتراض عليهم في ذلك.

وبالجملة: فيلزم على كلا القولين أن الذات التي تثبت لها في نفسها خواص تلك المعاني يجب أن تكون نفس تلك المعاني.

=الذين يزعمون أن للعالم صانعًا لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا تقول: عين لم يزل، ولم يزيدوا على ذلك غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ولأفصحوا به غير أن خوف السيف يمنهم من إظهار ذلك. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٧٦، ١٧٧).

(١) قال البغداديون من المعتزلة: لا يوصف الله بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء من جنس ما أقدرهم عليه، ولا يوصف بالقدرة على أن يخالف إيمانًا لعباده يكونون به مؤمنين وكفرًا لهم يكونون به كافرين وعصيانًا لهم يكونون به عاصين وكسبًا يكونون به مكتسبين. وقال الجبائي وكثير من معتزلة البصرة: إن الباري سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد، وأنه قادر على أن يضطرهم إلى ما هو من جنس ما أقدرهم عليه وإلى المعرفة به سبحانه، وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيمانًا يكونون به مؤمنين وكفرًا يكونون به كافرين، وكلامًا يكونون به متكلمين؛ لأن معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده، وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجور عنده، وكذلك يحيل ذلك في كل شيء يوصف به الإنسان، ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٦٢، ٣٦٣).

....

وأما بيان بطلان التالي -وهو لزوم أن تكون الذات عين تلك المعاني- فإليه أشرت بقولي: «لأنه يلزم أن يضاد وأن لا يضاد إلى آخره»، يعني أنه يلزم على كون الذات نفس المعنى لوازم كلها مستحيلة:

أحدها: كون الذات ضد الشيء غير ضد له، وذلك أن الذات إذا كانت نفس العلم [1] لزم أن تضاد الجهل مثلاً؛ لأنها علم، والعلم يضاد الجهل، وأن لا يضاده؛ لأنها ذات والذات لا تضاد الجهل ولا غيره؛ لأن التضاد من خواص المعنى، ولا تتصف الذوات.

وافهم مثل هذا في القدرة والإرادة، وباقي الصفات.

الثاني من اللوازم: وجود المحل وعدم وجوده، وذلك أن المعنى ملزوم لوجود المحل، والذات ملزومة لعدمه. فإذا كانت الذات نفس المعنى لزم وجود لازمها المذكورين لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه.

[الثالث من اللوازم: اتحاد الوجودين، بل الوجودات][2] أي صيرورتها وجودًا واحدًا؛ لأن الذات إذا كانت عين تلك الصفات فقد اتحد وجودها بوجود تلك الصفات. أي: صار الجميع وجودًا واحدًا[3]، وقد قدمنا برهان استحالة اتحاد الشيء بغيره عند ذكرنا استحالته في حقه تعالى.

---

(١) هل الصفات هي الله تعالى؟ قد اختلفوا فيما بينهم اختلافًا تشتت فيه أهواؤهم واضطربت فيه أقاويلهم، فقال شيخهم أبو الهذيل العلاف: إن علم الباري سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته. وكذلك كان قوله في سائر صفات ذاته، وكان يزعم أنه إذا زعم أن الباري عالم فقد ثبت علمًا هو الله ونفى عن الله جهلاً ودل على معلوم كان أو يكون. وإذا قال إن الباري قادر فقد ثبت قدرة هي الله ونفى عن الله عجزًا ودل على مقدور يكون أو لا يكون، وكذلك كان قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب. وكان إذا قيل له: حدثنا عن علم الله سبحانه الذي هو الله أتزعم أنه قدرته؟ أبى ذلك فإذا قيل له: فهو غير قدرته؟ أنكر ذلك. وهذا نظير ما أنكره من قول مخالفيه: إن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٧٧، ١٧٨).

(٢) وجدناها بالهامش.

(٣) من اختلاف الفلاسفة في مفهوم الوجود:

١ - إن وجود الكائنات هي عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه ألبتة، ومن ثم فإنه ليس هناك عندهم محل هو المخلوق وحال هو الخالق، إذ تلك تثنية وإثبات لموجودين وهم لا يقرون بإثبات وجودين ألبتة. =

....

وذلك لأن الشيء لو اتحد بغيره أي صار معه شيئًا واحدًا لم يخل إما أن تنعدم حقيقة كل واحد منهما أو توجد، أو تنعدم حقيقة أحدهما دون الآخر.

والأقسام كلها باطلة، فالاتحاد المقسم إليها يكون باطلاً ضرورة، وانحصاره في أقسام كل واحد منها باطل.

أما بطلان انعدام الحقيقتين: فلأنه يلزم أن يكون الموجود غيرهما، واتحادهما يمنع من ذلك.

وأما بطلان وجودهما معًا: فلأنه يوجب أن يكون الموجود اثنين، والاتحاد[1] يوجب أن يكون الموجود واحدًا لا اثنين.

وأما بطلان وجود أحدهما دون الآخر: فلأن الاتحاد يقتضي تحقق الموجود لكل واحد منهما على وجه لا يكون فيه تعدد، لا عدم أحدهما وبقاء الآخر.

ويلزم أيضًا على الاتحاد في تلك الصفات اجتماع لوازمها المتنافية في شيء واحد، فإن بعضها يتعلق، وبعضها لا، وبعضها يؤثر، وبعضها لا، وبعضها يضاد ما لا يضاده الآخر.

= ٢- الوجود نوعان وكلاهما يطلق بعدة معان أحدهما: وجود مطلق، والثاني: وجود معين.

٣- الوجود المطلق هو أكثر الأشياء كلها عمومًا وكلية، ومن ثم فهو ليس جنسًا يشمل الموجودات بوصفها خاضعة للتقسيم إلى أجناس أدنى، وأنواع ذلك أن كليته فوق كل جنس مهما كانت درجته في العلو.

٤- الوجود أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفي بجهة وجهة، أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده، وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفعالة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل، فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود أعني وجود ذاته. انظر «فلسفة وحدة الوجود» (ص٤٣، ٤٤) نقلاً عن «حقيقة مذهب الاتحاديين» لابن تيمية (٤/ ٤، ٥).

(١) الاتحاد في مفهومه العام يفيد بأن حقيقة ما حلت في حقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمتزج إحداهما بالأخرى، أو تستحيل إحداهما إلى غيرها. على أن هذا المفهوم إن سُلّم به في أمر المخلوقات مثل الفرث والدم الذي ينتج عنه لبن خالص فإنه لا يُسلّم به ولا يُقبل عقلاً أو شرعًا في صلة المخلوقات بالخالق إذ ذات الله أعلى وأسمى وأرفع من أن تتحد بغيرها أو يتحد غيرها بها خاصة والله قديم، والخلق حادث ووجود الله حق، ووجود غيره من حيث ذاته باطل والله صانع، والخلق مصنوع والله غني عن العالمين والخلق فقراء إليه تعالى، لقد تفرد المولى وما يزال عن مخلوقاته ذاتًا وصفات وأفعالاً، ومن ثم فهو لا يشبه مخلوقاته بأي وجه من الوجوه، ولا يتسنى لمخلوق مهما كملت صفاته أو طاعته ومحبته وإنسانيته أن يشبه الخالق، بل أن يتحد به أو تمازج ذاته الناقصة ذات الإله الكاملة. انظر حقيقة مذهب الإلحاديين (٤/ ٣٤)، وحلية الأولياء (١/ ٤).

....

وبالجملة: فاتحاد [١] الشيء مع غيره مما لا يعقل مطلقًا، وإلى الأول من هذه اللوازم أشرت بقولي: «لأنه يلزم أن يضاد، وأن لا يضاد»، وإلى الثاني أشرت بقولي: «وأن يستلزم وجود محل ولا يستلزمه»، وإلى الثالث أشرت بقولي: «وأن يكون الوجودان فأكثر وجودًا واحدًا».

قوله: (وأصل ذلك المسألة المشهورة بـ:سواد حلاوة)، يعني: أن مبنى الكلام في منع اجتماع خاصيتي الصفتين أو الصفات لشيء واحد على هذه المسألة المشهورة.

وذلك أن العقلاء اختلفوا: هل يجوز أن يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتين لذات واحدة، كسواد هو حلاوة لاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة أم لا؟ فالذي أحال ذلك وهو الحق الذي لا مرية فيه طرده في الصفات الأزلية [٢].

ودليل المحققين على إبطال سواد حلاوة: أنه يلزم منه ثبوت التضاد (وبقيه)[٣] على موضوع واحد، فإن السواد لا يضاد الحلاوة ويضاد البياض، والحلاوة لا تضاده فإذا اجتمعت الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه، وذلك محال.

قال المقترح: واعلم أن مسألة سواد حلاوة إنما تلزم على مذهب من بثبوت الأحوال، أما من نفاها وقال: أخص وصف الشيء وجوده. فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة أن يكون الوجودان وجودًا واحدًا وذلك محال[٤].

---

(١) قال الجرجاني في كتاب «التعريفات» (ص٣): الاتحاد هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي هو موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودًا به معدومًا بنفسه لا من حيث إن له وجودًا خاصًا اتحد به فإنه محال، وقيل: الاتحاد امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئًا واحدًا لاتصال نهايات الاتحاد.

(٢) معنى التوحيد عند المعتزلة أنهم نفوا الصفات، فإثبات صفات أزلية قديمة لله زائدة على ذاته يجعل الصفة تشارك الذات في القدم الذي هو أخص أوصاف الذات، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، وهذا يعني المماثلة، أي أنها تصير آلهة إلى جانب الذات الإلهية وذلك شرك. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٥٨).

(٣) كذا بالأصل.

(٤) قال النابلسي: إن الوجود الحق هو الذات الإلهية ولا يصح أن يكون صفة للذات الإلهية إلا باعتبار المحض لا حقيقة على طريقة اتصاف الذوات بصفاتها، لاقتضاء ذلك تركيب الذات الإلهية من الوجود وغيره حيث كانت ذات الله تعالى شيئًا آخر موصوفًا بالوجود. وأما إذا كان الوجود وصفًا للوجود نفسه ، باعتبار من الاعتبارات فهو صحيح لا إذا كان الوجود وصفًا لغير الوجود مما يسمى ذاتًا إلهية، فإن هذا محض التركيب، وهو باطل في الإله الحق منزه عنه سبحانه وتعالى، كما أن الوجود لا يصح أن يكون صفة للحوادث أيضًا؛ لأنه يقتضي=

قالوا: ويلزم من وجودها تعليل الواجب، وذلك مستلزم جوازه.

قلنا: معنى التعليل هنا التلازم لا إفادة العلة معلولها الثبوت.

وهذا كله يطّرد في الصفات الأزلية، فلو ثبت لشيء واحد خاصية القدرة والعلم للزم منه أن يضاد الجهل، وأن لا يضاد، وذلك محال، ويلزم أن يكون الوجودان وجودًا واحدًا، وهو محال.

● **ص/** قالوا: ويلزم من وجودها تعليل الواجب وذلك يستلزم جوازه.

قلنا: معنى التعليل هنا التلازم لا إفادة العلة معلولها الثبوت.

● **ش/** احتج القائلون بنفي الصفات[1] بأنها لو وجدت للزم تعليل الواجب. والتالي باطل، فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة .

أما بطلان التالي فلأن الواجب لو علل لكان ممكنًا من حيث إن ثبوته حينئذ يكون مستفادًا من غيره، فيكون له العدم باعتبار ذاته، بمعنى أنه لو خلى وذاته لم يكن إلَّا معدومًا، وهو حقيقة الممكن، والإمكان ينافي الوجوب لا محالة، وأيضًا فالباري جل وعلا لا يتصف بصفة ممكنة، فإذن كون الشيء واجبًا لا يجامع كونه معللاً.

أجاب أئمتنا رضي الله تعالى عنهم بمنع الاستثنائية، وذلك لأن التعليل إذا أطلق في صفات الباري تعالى على القول بثبوت الأحوال فليس معناه إلَّا التلازم. أي: هذه الصفة الواجبة له تعالى كالعلم مثلاً تلازم صفة أخرى واجبة له جل وعلا تسمى حالاً كالعالمية مثلاً.

=الدور وتوقف الشيء على نفسه وهو محال، فإن الوجود لو كان صفة للحوادث لكان تابعًا لها ومتوقفًا عليها، إذ الصفة تتبع موصوفها، وتتوقف على ثبوته قبلها، والحوادث إنما هي قائمة بالوجود ومتوقفة عليه حتى تصير موجودة به. النابلسي في كتاب «الوجود» (ص٢٩، ٣٠).

(١) نتيجة لتشدد المعتزلة في أصل التوحيد فقد نفوا أن يكون لله تعالى غير ذلك؛ لأن ذلك يقتضي القول حسب رأيهم بالتعدد، وعلى هذا الأساس فقد خالفوا العقيدة التقليدية للسلف والقائلة بقدم القرآن فقالوا بخلقه، كما أوّلوا الآيات القرآنية التي يفيد ظاهرها بأن الله تعالى يتجسد في يوم القيامة ونفوا الرؤية نفي استحالة وحكموا بكفر من يقول بها. انظر «تاريخ المعتزلة» (ص٤٢). وقال الأشعري: قال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية: إن الله عالم قادر حي بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة، وأطلقوا أن لله علمًا بمعنى أنه عالم، وله قدرة بمعنى أنه قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة، ولم يقولوا له حياة، ولا قالوا سمع ولا بصر، وإنما قالوا: قوة وعلم؛ لأن الله سبحانه أطلق ذلك، ومنهم من قال: له علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور، ولم يطلقوا غير ذلك. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٤٤، ٢٤٥).

....

وليس معناه أن صفة العلم [1] أفادت العالمية الثبوت بعد أن كانت العالمية معدومة، وإلَّا لزم سبق العلم على العالمية ضرورة سبق المؤثر على أثره، ويلزم أيضًا اتصافه تعالى بالحوادث، وذلك كله محال.

وإذا رجع التعليل إلى معنى التلازم لم يلزم منه تأثير العلة في معلولها؛ لأن التلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لأحدهما في الآخر كالجوهر [2] والعرض، كذلك يعقل بين الواجبين من غير تأثير أيضًا؛ كما تقول: إرادته تعالى تلازم علمه، وعلمه يلازم كلامه، وعلمه يلازم عالميته على القول بأن العالمية حال ثابتة. وقس على هذا. وإلى هذا الجواب أشرت بقولي: «قلنا معنى التعليل.... إلخ».

ونكتة التقييد بالظرف في قولي: «معنى التعليل» هنا الإشارة إلى ما لأصحابنا من الاختلاف في معنى تعليل الأحوال المعنوية في الشاهد، وذلك أنهم قد اختلفوا: إذا خلق الله في ذات الجوهر علمًا مثلاً، ولزم ذلك العلم بثبوت الحال، فهل الصانع تعالى فعل المعنى والحال اللازمة له، أو إنما فعل المعنى، والمعنى لملازمته الحال وعدم تعقلها بدونه هو الذي أفاد ثبوت الحال.

---

(١) يقول أبو الحسين الخياط المعتزلي في كتابه «الانتصار»: إن الله تعالى لو كان عالمًا بعلم فإما أن يكون ذلك العلم قديمًا أو يكون محدثًا، ولا يمكن أن يكون قديمًا، لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد، وهو قول فاسد. ولا يمكن أن يكون علمًا محدثًا. لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله، إما في نفسه، أو في غيره، أولًا في محل. فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، وهذا محال، وإذا أحدثه في غيره كان ذلك عالمًا بما يجعل منه دونه، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل؛ لأن العلم عرض لا يقوم إلَّا في جسم، فلا يبقى إلا حال واحد، وهو أن الله عالم بذاته. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٥٨، ٣٥٩).

(٢) نحن نقول عن شيء ما إنه جوهر حين نتصوره وجودًا مستقلاً قائمًا بذاته، أما ما هو عكس ذلك أعني ما له وجود يعتمد على الجوهر، أو ذلك الذي ليس له وجود مستقل قائم بذاته فهو عرض من أعراض الجوهر، ومن هنا فإن أول مرحلة من مراحل الوجود بالفعل هي الجوهر. ولما كان الجوهر هو أساس نفسه فهو علاقة بالذات، لكن العلاقة بالذات هي الهوية، وبما أنها متحدة مع نفسها فهي اتحاد، وكل علاقة ذاتية على هذا النحو هي علاقة سلبية، وهي حين تميز نفسها من نفسها تصل إلى الاختلاف والتعدد، ولذلك فإن الجوهر يميز نفسه عن نفسه في تنوع خارجي لكن ما يخرجه الجوهر من نفسه ليس إلَّا ذاته. وهكذا يختفي التنوع من جديد في علاقة ذاتية هي الجوهر، فهو ليس إلاَّ لحظة من لحظات الجوهر ينظر إليها مؤقتًا على أنها شيء منفصل، وهذا التنوع للحظات فانية يخرجها الجوهر من ذاته ثم يمتصها من جديد بوصفها تحولات في وجوده الخاص، هي ما نسميه بالأعراض، وها نحن أولاء لدينا الآن علاقة الجوهر بالعرض. انظر «هيجل» (٢/ ٢٩٥، ٢٩٦).

....

فذهب المحققون إلى الأول، وهو الحق الذي لا شك فيه، ومعنى التعليل عند هؤلاء شاهدًا وغائبًا ثبوت التلازم بينهما في طرفي النفي والإثبات لا أزيد.

وأما من قال من المتكلمين: أن الفاعل يفعل المعنى، والمعنى يوجب الحال، ولم يفعل الفاعل الحال أصلاً.

فقوله في ذلك باطل قطعًا؛ لأن تلك العلة [١] إن أثرت في ثبوت الحال مع التقدم لزم تأخر المعلول عن علته بالزمان وهو محال، وإن أثرت في الثبوت مع (مضيّ)[٢] وجودها له لزم عدم تقدم المؤثر على أثره، وهو محال، ولزم التحكم؛ إذ ليس إسناد وجود العلة للفاعل المختار، وهي إفادة ثبوت الحال بأولى من إسناد ثبوت الحال للفاعل، وهي إفادة ثبوت تلك العلة، بل طلب الحال للمعنى أقوى من طلب المعنى له؛ لأن الحال لا تعقل متميزة إلَّا باعتبار معناها بخلاف العكس.

فإن أجابوا بترجيح العلة للتأثير لكونها أصلاً، قيل لهم: لا ملازمة بين كون الشيء أصلاً وكونه مؤثرًا، وإنما يصح التأثير لمن وجب له صفات الألوهية [٣] من كمال العلم والقدرة والإرادة

---

(١) قال ابن سينا: تكون العلة الحقيقية موجودة مع المعلول، وأما المتقدمات فهي علل إما بالعرض وإما معينات، فلهذا يجب أن يعتقد أن علة شكل البناء هو الاجتماع، وعلة ذلك طبائع المجتمعات وثباتها على ما ألفت وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبائع وعلة الولد اجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصور، وعلة النار السبب المفيد للصور وزوال الاستعداد التام لضد تلك الصور معًا فنجد إذن أن العلل مع المعلولات، وإذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بأن العلل المتناهية، فإنما نشير إلى هذه العلل ولا نمنع أن تكون عللاً معينة ومعدة بلا نهاية، بعضها قبل بعض، بل ذلك واجب ضرورة، لأن كل حادث فقد وجب بعدما لم يجب لوجوب علته حينئذ كما بينا وعلته ما كان أيضًا وجب. فوجب في الأمور الجزئية أن تكون الأمور المتقدمة التي بها تجب في العلل الموجودة بالفعل أن تصير عللاً لها بالفعل أمورًا بلا نهاية، ولذلك لا يقف فيها سؤال «لِمَ» ألبتة. «الإلهيات» لابن سينا (٢/ ٢٦٥).

(٢) بالأصل كلمة غير واضحة وكتبنا ما ذكرنا لمطابقة الكلام.

(٣) قال الغزالي: لم يزل ولا يزال موصوفًا بنعوت الجلال، لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآباد، وانقراض الآجال، بل ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. التنزيه: وأنه ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدور وأنه لا يماثل الأجسام ولا في التقدير ولا في قبول الانقسام وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر، ولا بعرض ولا تحله الأعراض، بل لا يماثل موجودًا ولا يماثله موجود ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾، ولا هو مثل شيء، وأنه لا يحده المقدار ولا تحويه الأقطار، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون ولا السموات، وأنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي أراده استواء منزهًا عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال. لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته، تعالى عن أن يحويه مكان كما تقدس عن أن يحده زمان، بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان وهو =

....

والحياة والوحدانية إلى غير ذلك من الصفات التي لا تليق إلَّا بالله جل وعلا.

ولو كان كون الشيء أصلاً لغيره يقتضي استقلاله بإثبات غيره الملازم له، للزم أن يكون تعالى إنما أوجد الجواهر، وهي تستقل بإيجاد الأعراض، وذلك معلوم البطلان.

وبالجملة: فهذا القول باطل، وعلى تقدير صحته فإنما يصح باعتبار صفاتنا الحادثة هي وأحوالها فأمكن إسنادها إلى مؤثر.

وأما صفاته جل وعلا[1]: فكلها واجبة، والواجب من لازمه وجوب القدم والبقاء؛ إذ الوجوب نفى قبول الانتفاء، وما لا يقبل الانتفاء فلا انتفاء له، لا سابقًا ولا لاحقًا، وفي ذلك تحقيق قدمه وبقائه، فلم يصح إسناده لمقتضى أصلاً، فلا معنى للتعليل إن أطلق فيها إلا التلازم .

وظاهر كلام المقترح أن الخلاف جائز أيضًا في تعليل الواجب؛ فإنه قال في تقرير الجواب عن شبهة المعتزلة التي سبق تقريرها: من قال: إن التعليل معناه التلازم بقول: قد يتلازم الممكنات، وقد يتلازم الواجبات، ولا منافاة. ومن قال بأن المعنى يوجب قال: الحكم لا يجب إلَّا باعتبار وجوب معناه. فإن قلنا: إنه لا يعقل متميزًا إلَّا باعتباره ولا يثبت فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار معقوليته، وإنما يثبت فيه ذلك باعتبار معناه الموجب له، فكيف بنفي ما باعتباره وجب. انتهى .

=الآن على ما عليه كان، وأنه بائن عن خلقه بصفاته ليس في ذاته سواه ولا في سواه ذاته. مختصرًا من «إحياء علوم الدين» (١/ ٨٩، ٩٨).

(١) قال النووي: اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين أحدهما وهو مذهب معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها، بل يقولون: يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء وأنه منزه عن التجسم والانتقال والتحيز في جهة، وعن سائر صفات المخلوقات، وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين واختاره جماعة من محققيهم، وهو أسلم.

والقول الثاني وهو مذهب معظم المتكلمين: أنها تتأول على ما يليق بها على حسب مواقعها، وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهله بأن يكون عارفًا بلسان العرب وقواعد الأصول والفروع ذا رياضة في العلم، فعلى هذا المذهب يقال في قوله ﷺ : «فيأتيهم الله» إن الإتيان عبارة عن رؤيتهم إياه لأن العادة أن من غاب عن غير لا يمكنه رؤيته إلا بالإتيان، فعبر بالإتيان والمجيء عن الرؤية مجازًا. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٨) طبعة دار الكتب العلمية.

....

وحاصل جوابه: أن الإمكان الذي التزمته المعتزلة في تعليل الأحكام الواجبة لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل؛ لأن الممكن هو الذي يقبل العدم [١] لذاته، وأحكام الباري تعالى لا تقبل العدم لذاتها.

أما على القول الأول في معنى التعليل فظاهر.

وأما على الثاني: فلما كانت لا تعقل إلَّا بمعانيها فوجوب معانيها وجوب لها، وكأنها معها ذات واحدة، إذ لا ذات لله (حوال)[٢] متميزة حتى يقال: إنها تقبل العدم في ذاتها وإنها استفادت الوجوب من غيرها، فتكون ممكنة.

والحاصل: أن التعليل في صفاته تعالى بمعنى إفادة الإثبات عن عدم لا يصح بإجماع أهل السنَّة، بل بإجماع المسلمين، وبقي النزاع في مجرد إطلاق لفظي.

والحق منع كل ما يوهم حدوثًا أو نقصًا في ذاته تعالى، وفي صفاته جل وعلا.

واعلم أن الفلاسفة قد احتجّت على نفي الصفات بما يقرب من شبهة المعتزلة السابقة فقالوا: لو وجدت الصفات للزم أن تكون مفتقرة إلى الذات لاستحالة قيام الصفة بنفسها[٣]، ولأن

---

(١) اتفق معظم الفلاسفة على مبدأ إدراك العقل لكل من الوجود والعدم على سبيل التصور لهما دونما حاجة إلى حد أو رسم، فقد تباينت آراؤهم حول المفهوم الفلسفي لكل من اللفظين ومتعلقاتهما، وقد كان حاصل ما قالوه عن المعدوم والعدم ما يأتي:

أ- إن المعدوم شيء حادث مخلوق ثابت في العدم له مادة يقوم بها ويضاف إليها.

ب- إن المعدوم شيء حادث مخلوق ثابت غير أنه مجرد عن الصورة نظرًا إلى أنه ما من صورة تفرض إلا ويمكن القول بفسادها وكون غيرها وما جاز عزوه عن كل واحد من آحاد الصور جاز عزوه الجميع.

جـ- إن كل معدوم يمكن وجوده ما دامت حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم، حيث إنه لولا ثبوت المعلوم المخبر عنه لا ما تميز عن غير المعلوم المخبر عنه، بل ولما صح قصد ما يراد إيجاده لأن القصد يستدعي التمييز والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت.

د- أن المولى خاطب المعدوم وسماه حتى في أثناء عدمه شيئًا فقال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾. انظر «غاية المرام» للآمدي (ص٢٦٧، ٢٦٨)، و«حقيقة مذهب الاتحاديين» لابن تيمية (٤/ ٦).

(٢) كذا بالأصل.

(٣) يوصف المعتزلة بأنهم أصحاب العدل والتوحيد، وقد أجاد الشهرستاني في وصف عقيدة المعتزلة بشأن التوحيد ونفي الصفات عن الذات الإلهية، ونظرًا إلى شمولية هذا الوصف ودقته واشتماله على الخطوط الرئيسية =

....

بعضها شرط في الباقي كالحيلة التي هي شرط في القدرة والعلم والإرادة. فيلزم أن يكون المشروط مفتقرًا إلى الشرط ومتأخرًا عنه في العقل، والافتقار ينافي الوجوب، إذ الوجوب مستغنٍ على الإطلاق، وذلك مناف للافتقار والحاجة، والتقدم على واجب الوجود محال.

والجواب: منع الملازمة؛ فإن الافتقار إلى الغير يقتضي أن المفتقر يفيده الغير الوجود، فيكون حادثًا، ونحن لا ندَّعي ذلك، بل نقول: إن صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية على المقتضى بالإطلاق.

وإن عنيتم بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الوجودين عن الآخر منعنا الاستثنائية ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب فلم قلتم: إن هذا التوقف في العلم[1] أو الوجود الذي سميتموه أنتم افتقارًا ينافي وجوب الوجود ويستلزم الإمكان، فإن الإمكان إنما يتحق بصحة الارتفاع. وإذا كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع أحدهما، فلا إمكان ولا احتياج كل منهما، فاتركوا عنا لفظ الافتقار والإمكان الموهمين لما تقررت استحالته من الاحتياج

=لعقيدة المعتزلة بخصوص التوحيد، فقد رأينا من المناسب أن ننقله وهو: «فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية. واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فأينما وجد في المحل عرض فقد فني في الحال. واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها، واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه جهة ومكانًا وصورة وجسمًا وتميزًا وانتقالاً وزوالاً وتغيرًا وتأثرًا وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيدًا. انظر «الملل والنحل» لابن حزم (١/ ٧٥).

(١) كان عبد الله بن كلاب يقول: معنى أن الله عالم أن له علمًا، ومعنى أنه قادر أن له قدرة، ومعنى أنه حي أن له حياة، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته. وكان يقول: إن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره، وإنها قائمة بالله، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات. وكان يقول: إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره، وهو صفة له، وكذلك يداه وعينه وبصره صفات له، لا هي هو ولا غيره، وإن ذاته هو، ونفسه هي هو، وإنه موجود لا بوجود، وشيء لا بمعنى له كان شيئًا. وكان يزعم أن صفات الباري لا تتغاير وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها، وكذلك كل صفة من صفات الذات، لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها. «مقالات الاسلاميين». (١/ ٢٥٠).

....

إلى المؤثر، وقولوا: كل موجودين متلازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع أحدهما، ففرض وجودهما محال. أو قولوا: لا يمكن ثبوت واجب يلازمه واجب آخر، ولا يصح ثبوت واجب إلَّا خاليًا عن واجب آخر.

وتبدو فضيحتكم بادعائكم ما لا تجدون إلى تصحيحه سبيلاً سوى المغالطة بلفظ الافتقار الموهم، واستعماله لمطلق التوقف لا يقتضي الحاجة إلى المؤثر إلَّا إذا صح النفي عقلاً لا تقديرًا في الخيال، أو خطورًا في البال كما تخطر المستحيلات عند إعراض العقل عن وجه استحالتها.

وبالجملة: فالقوم حكموا التخيلات على ضعفها وجعلوها أدلة فيما لا يهتدي في فيحاء[1] صحرائه الصعبة لمسالك إلَّا العقل النافذ المؤيد بهدايته تعالى.

قال شرف الدين بن التلمساني: ولما اعتقد الفخر[2] صحة هذه الحجة – يعني شبهة الفلاسفة في أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الإمكان، وأن كل مركب يفتقر إلى جزئه وجزء غيره، والمفتقر إلى الغير لا يكون إلَّا ممكنًا، وتوهم التركيب باعتبار الصفات، واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على إمكان كل ما سوى الله تعالى- استشعر النقص بصفات الله تعالى، فقال مرة: هذا مما نستخير الله تعالى فيه. يعني القول بإمكانها من حيث ذاتها وجزم أخرى وصرح -والعياذ بالله- بكلمة لم يسبق إليها. فقال: هي ممكنة، باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته جل وعلا. وضاهى في ذلك قول الفلاسفة: أن العالم ممكن اعتبار ذاته، واجب بوجوب مقتضيه. ونعوذ بالله تعالى من زلة العالم. انتهى.

قلت: وأشنع من هذا تصريحه بأن الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها.

---

(١) الفيحاء: الواسعة. يقال: روضة فيحاء، وهي لقب دمشق ومدن أخرى.

(٢) اعترف الفخر رحمه الله في آخر عمره حيث يقول: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقر في الإثبات: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾. واقرأ في النفي: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾. ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي. وقد أورد وصيته التي أوصى بها لما احتضر تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني، وقد أوردها الذهبي في «تاريخ الإسلام» (وفيات- ٦٠١- ٦١٠)، كما أوردها التاج السبكي في «طبقات الشافعية» (٥/ ٣٣- ٤٠). وقد انتشرت تواليفه في البلاد شرقًا وغربًا، وكان يتوقد ذكاء، وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة بهراة سنة (٦٠٦) انظر «سير الأعلام» للذهبي (٢١/ ٥٠٠).

....

ومن شنيع مذهبه أيضًا: رده الصفات إلى مجرد نسب وإضافات، وتسميته لها في بعض المواضع مغايرة للذات، مع ما علم أن أئمة السنَّة يمنعون إطلاق الغيرية في صفاته تعالى؛ لما تؤذن به من صحة المفارق، كما يمنعون أن يقال: «هي هو» لما يؤذن به من معنى الاتحاد[1]، والذي قاده إلى أكثر هذه الآراء الفاسدة بإجماع: فراره من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازمًا لثبوت الصفات، ولأجل ذلك نفوها، هذا مع أن الشيء لا يتكثر بتكثر صفاته كما لا يتكثر بتكثر اعتبار ذاته.

قال شرف الدين: والتركيب في الذات لازم له أيضًا، فإن ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة والإرادة متميزة عن الأخرى في العقل، فإن منها ما لا يتعلق وهي الحياة، ومنها ما يتعلق ولا يؤثر كالعلم، ومنها يتعلق ويؤثر كالقدرة والإرادة[2]، فإذا تمايزت واختلفت اقتضت وجودها مختلفة في المقتضى.

ولما استشعرت الفلاسفة ذلك لم يسعهم إلَّا نفي الصفات، ولبَّسوا على المسلمين بإطلاقها مع نفي حقائقها، وفسروها بأمور مباينة لماهيتها؛ لتفسيرهم كونه عالمًا بأنه ليس بجسم، ولا جسماني، وهم مساعدون على هذا التنزيه، ومطالبون بإثبات أنه عالم، بما دلت عليه الأفعال من الأحكام والإتقان.

---

(١) الاتحاد في مفهومه العام يفيد بأن حقيقة ما حلت في حقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمتزج إحداهما بالأخرى، أو تستحيل إحداهما إلى غيرها، على أن هذا المفهوم إن سلم به في أمر المخلوقات مثل الفرث والدم الذي ينتج عنه لبن خالص، فإنه لا يسلم به ولا يقبل عقلاً أو شرعًا في صلة المخلوقات بالخالق، إذ ذات الله أعلى وأسمى وأرفع من أن تتحد بغيرها أو يتحد غيرها بها، خاصة والله قديم والخلق حادث ووجود الله حق، ووجود غيره من حيث ذاته باطل، والله صانع والخلق مصنوع، والله غني عن العالمين والخلق فقراء إليه تعالى. لقد تفرد المولى وما يزال عن مخلوقاته ذاتًا وصفات وأفعالاً، ومن ثم فهو لا يشبه مخلوقاته بأي وجه من الوجوه ولا يتسنى لمخلوق مهما كملت صفاته أو صفاته أو طاعته ومحبته وإنسانيته أن يشبه الخالق، بل أن يتحد به أو تمازج ذاته الناقصة ذات الإله الكاملة. انظر «حلية الأولياء» (١/ ٤)، و«إتحاف السادة المتقين» (١/ ٥٠).

(٢) قال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية: إن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة. وأطلقوا أن لله علمًا بمعنى أنه عالم، وله قدرة بمعنى أنه قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة، ولم يقولوا له حياة، ولا قالوا سمع ولا بصر، وإنما قالوا قوة وعلم؛ لأن الله سبحانه أطلق ذلك، ومنهم من قال: له علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور ولم يطلقوا غير ذلك. وقال أبو الهذيل: هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو. وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٤٤، ٢٤٥).

قالوا: لو وجدت للزم تكثر القديم بها والإجماع أن القديم واحد.

قلنا: الموصوف لا يتكثر بصفاته، بدليل أن الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة، وهو واحد. ومعنى الإجماع إذ الموصوف بصفات الألوهية واحد.

اللهم إنا نعوذ برضاك من غضبك، ومن أن نُفتن عن ديننا، وثبتنا على طريق معرفتك وملازمة الاستقامة على سنن شرع رسول الله ﷺ ظاهرًا وباطنًا، حتى نلقاك على ذلك يا أرحم الراحمين.

● **ص/** قالوا: لو وجدت للزم تكثر القديم بها والإجماع أن القديم واحد [١].

قلنا: الموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل أن الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة وهو واحد. ومعنى الإجماع، إذ الموصوف بصفات الألوهية واحد.

● **ش/** هذه شبهة أخرى للملحدة، قالوا: لو كانت صفات الباري تعالى معاني موجودة لكان معه جل وعلا في الأزل قدمًا، وهو معني قولي: «للزم تكثر القديم بها».

والملازمة ظاهرة؛ لأن صفاته جل وعلا يستحيل عليها الحدوث[٢].

وأما بطلان التالي: فالإجماع على أن القديم واحد.

والجواب: منع الملازمة إن أردتم بتكثر القديم تركيبه، وكثرة أجزائه بسبب وجود الصفات؛ فإن كثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف ولا توجب تركيبه. ولا يقال فيه بسببها: إنه كثير[٣] لا لغة ولا عرفًا ولا عقلاً. ألا ترى أن الجوهر الفرد موصوف بالوحدة، وإن اتصف بصفات عديدة.

---

(١) قالت المعتزلة بنفي الصفات، فإثبات صفات أزلية قديمة لله زائدة على ذاته يجعل الصفة تشارك الذات في القدم الذي هو أخص أوصاف الذات، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، وهذا يعني المماثلة، أي: أنها تصير آلهة إلى جانب الذات الإلهية، وذلك شرك. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٥٨).

(٢) تحدث الفلاسفة في الإلهيات فهم بين منكر ومثبت، ومن أنكر قيل: هم سوفسطائية المسلمين قالوا: إن العالم لم يزل وأنه لا محدث له ولا مدبر، ومن أثبت قالوا: إن العالم لم يزل وأن له مدبرًا لم يزل، وبعض هؤلاء قالوا: العالم لم يزل وهو محدث وله أكثر من مدبر لم يزالوا واختلفوا في عددهم، وبعض من أثبت، وقالوا: إن العالم محدث وأن له خالقًا واحدًا لم يزل. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٨٤).

(٣) معرفة الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها وحكمتها خط مشترك بين علم الكلام والفلسفة والتصوف، غير أن هذه المعرفة تحصل من طريقين:

أحدهما: طريق النظر الفلسفي والاستدلال العقلي.

والآخر: طريق الذوق الروحي والوجد الصوفي. والذين يسلكون الطريق الأول: إذا كانوا يؤمنون بتعاليم الإسلام ويؤيدون عقائده بالدليل العقلي والذين يسلكون الطريق الثاني إذا كانوا من المؤمنين بتعاليم الإسلام والمتأولين لنصوصه وأحكامه، والملائمون بين هذه الأحكام والنصوص على وجه ما من أوجه الملائمة فهم الصوفية. انظر «التصوف الفلسفي» (ص٢٤).

قالوا: لو وجدت للزم تعدد الآلهة لمشاركتها له في أخص وصفه وهو القدم[١]. وذلك يوجد الاشتراك في الأعم.

قلنا: ممنوع أن القدم صفة ثبوتية، فضلاً أن يكون صفة نفسية فضلاً أن يكون أخص.

وإن أردتم بتكثر القديم وجود معناه في أكثر من حقيقة واحدة منعنا الاستثنائية ولزمتكم المصادرة عن المطلوب.

والإجماع الذي نقلتم على أن القديم واحد، يجب أن يكون معناه: أن الأزلي الموصوف بصفات الألوهية جل وعلا واحد لا ثاني له، لا أن معناه: أن حقيقة القدم[٢] لا تثبت إلَّا لشيء واحد من غير نظر إلى كونه موصوفًا أو صفة كما فهمتم.

نعم، لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه، وعلى ما ذكرتموه، فأزيلوا الاشتراك من اللفظ الذي لبستم به وقولوا: الأمة مُجمعة على أنه لا صفات له، فلا تجدون إلى صحته سبيلاً. وكيف يصح أن ينعقد إجماع على ما قامت البراهين القطعية على خلافه.

واعلم أن هذه الشبهة هي التي غرَّت الفلاسفة حتى أنكروا جميع الصفات، وغرَّت الإمام الفخر حتى قال ما قال، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

● ص/ قالوا: لو وجدت للزم تعدد الآلهة لمشاركتها له في أخص وصفه وهو القدم[٣]،

---

(١) يطلق القديم على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقًا بالعدم، وهو القديم بالزمان، وكل قديم بالذات قديم بالزمان، وليس هذا سوى الله. المعجم الصوفي (ص٢٠٠).

(٢) قال النابلسي: اعلم أن الله تعالى يتعين أن يكون هو الوجود المحض الحق الواحد القديم لا يتجزأ، ولا ينقسم ولا يتعدد ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، ليس له شكل يخصه ولا حد معين يحده ولا صورة مخصوصة هو محصور فيها، وإلا لكان مقيدًا مخلوقًا حادثًا، وذلك محال على الله تعالى، فهو وجود مطلق بالإطلاق الحقيقي عن الإطلاق المفهوم المعقول وعن جميع القيود؛ لأنه مطلق بالإطلاق المضاف إلى فهم العقول حتى يكون مقيدًا بكونه مطلقًا، فهو مطلق وليس مقيدًا بكونه مطلقًا، فإن له الظهور والتجلي من حيث مراتب أسمائه وصفاته في جميع الصور والأشخاص التي يقدرها ويخترعها بقدرته وإرادته من غير أن يخرج عن إطلاقه المذكور أو يتغير أو يتبدل من حيث ما هو عليه في وجوده الحق الواحد القديم، فإن الفاعل لا يتغير بأفعاله، وكل الصور والأشخاص أفعاله وهو الوجود الواحد الحق القديم. «الوجود» (ص١٩٦).

(٣) اختلف أصحاب الصفات في صفات الباري، هل هي قديمة أو محدثة؟ على مقالتين: فقال قائلون: إن صفات الباري قديمة. وقال قائلون: إذا علمنا أن الباري قديم بصفاته استغنينا عن أن نقول: إن الصفات قديمة، وقالوا: لا يقال: إن الصفات قديمة، ولا يقال: إنها محدثة. واختلفوا في اسم الباري جل وعز هل هو الباري أم غيره؟ على أربع مقالات:

فقال قائلون: أسماؤه هي هو وعلى هذا القول يذهب أكثر أصحاب الحديث. =

....

وذلك يوجب الاشتراك في الأعم. قلنا: ممنوع أن القدم صفة ثبوتية فضلاً عن أن تكون صفة نفسية، فضلاً عن أن تكون أخص.

● ش/ هذه شبهة أخرى لهم، وتقريرها: أنهم قالوا: لو كان له تعالى صفة موجودة للزم تعدد الآلهة، والتالي معلوم الاستحالة، والمقدم مثله .

وبيان الملازمة: أن الصفة الوجودية له تعالى لا تكون إلَّا قديمة لاستحالة اتصافه جل وعلا بالحوادث. وأخص وصف الباري جل وعلا القدم لانفراده تعالى به، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، فيلزم أن تكون تلك الصفة لوجوب قدمها مشاركة للباري تعالى في سائر صفاته، فتكون عالمة قادرة مريدة حية إلى غير ذلك من صفات الإله، فتكون تلك الصفة إلهًا، فقد لزم من وجود الصفة تعدد الإله.

وأيضًا إنما كفرت النصارى بإثبات الأقانيم الثلاثة[1] وهي: الذات والعلم والحياة. فأنتم الذين أثبتم ذلك وزيادة أولى بالتكفير.

والجواب: منع الملازمة، فإن القدم لا يكون أخص؛ كيف وهو سلب؛ لأنه عبارة عن نفي سبق العدم، ونفي هذه الإضافة سلب لا محالة، والباري جل وعلا موجود، وأخص وصف الموجود لا يكون عدمًا؛ لأن الأخص مقوّم للشيء، والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم.

= وقال قائلون من أصحاب ابن كلاب: إن أسماء الباري لا هي الباري ولا غيره.

وقال قائلون من أصحابه: أسماء الباري لا يقال: هي الباري، ولا يقال: هي غيره، وامتنعوا من أن يقولوا: لا هي الباري ولا غيره.

وقال قائلون: أسماء الباري هي غيره، وكذلك صفاته، وهذا قول المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٥٢، ٢٥٣).

(١) قال ابن كثير في تفسيره في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾: الصحيح أنها نزلت في النصارى خاصة قاله مجاهد، وغير واحد، ثم اختلفوا في ذلك فقيل: المراد بذلك كفارهم في قولهم بالأقانيم الثلاثة، وهو أقنوم الأب، وأقنوم الابن، وأقنوم الكلمة المنبثقة من الأب إلى الابن. تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا. قال ابن جرير وغيره: والطوائف الثلاثة من الملكية واليعقوبية والنسطورية تقول بهذه الأقانيم، وهم مختلفون فيها اختلافًا متباينًا، وكل فرقة منهم تكفر الأخرى والحق أن الثلاثة كافرة. وقال السدي وغيره: نزلت في جعلهم المسيح وأمه إلهين مع الله فجعلوا الله ثالث ثلاثة بهذا الاعتبار. تفسير ابن كثير (٢/ ٨٣).

....

وبالجملة: فالأخص لا يكون إلَّا وصفًا ثابتًا ذاتيًا، وليس أيضًا كل ذاتي أخص، فإن الحيوانية ذاتية للإنسان، وليست أخص وصف بل الأخص هو الذاتي الذي تقومت به الماهية، وامتازت عن غيرها كالنفس الناطقة للإنسان مثلاً، فإذا كان الوصف سلبًا فبينه وبين الأخص مراحل.

وإلى هذا أشرت بقولي في العقيدة: «ممنوع أن القدم [١] صفة ثبوتية، فضلاً عن أن تكون صفة نفسية، فضلاً عن أن تكون أخص» أي لم يثبت للقدم أول مراتب الأخص وهو الثبوت، فكيف يثبت له أعلاها وهو الأخصية.

و«فضلاً» مصدر فعل محذوف. أي: فضل فضلاً بمعنى بقي، وضميره يعود على المعنى أو على النفي الذي فهم مما قبله؛ لأنه إنما يقع متوسطًا بين نفي وإثبات لفظًا، نحو: فلان لا ينظر إلى الفقير فضلاً عن إعطائه، أو معنًى: نحو: تقاصرت الهمم عن أدنى العدد فضلاً أن ترتقاه – أي لم تبلغه – فضلاً عن الترقي، ونحوه لفظ العقيدة، إذ معناه: لم يتصف القدم بالثبوت فضلاً عن الأخصية، والقصد فيه إلى استبعاد الأدنى، أعني ما دخله النفي بمعنى عده بعيدًا عن الوقوع، كالنظر إلى الفقير وبلوغ الهمم في المثالين واستحالة ما فوقه. أعني ما دخلته عن، بمعنى عدّه بمنزلة المحال الذي لا يمكن وقوعه، كالإعطاء والترقي فيهما، وهو من قولك: أنفقت الدراهم والذي فضل منها كذا. أي: بقي، فالمعنى في المثالين: انتفى العطاء بالكلية، والذي بقى منه عدم النظر [٢]، وانتفى الترقي وبقي التقاصر، والمعنى في تركيب العقيدة: انتفت في القدم الأخصية، وبقي منه عدم الثبوت.

---

(١) قال الغزالي في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى: الأصل الثاني: العلم بأن الله تعالى قديم لم يزل، أزلي ليس لوجوده أول، بل هو أول كل شيء وقيل: كل ميت وحي. وبرهانه أنه لو كان حادثًا ولم يكن قديمًا لافتقر هو أيضًا إلى محدث، وافتقر محدثه إلى محدث وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية، وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول وذلك هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه.

الأصل الثالث: العلم بأنه تعالى مع كونه أزليًا أبديًا ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر والظاهر والباطن لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه. وبرهانه أنه لو انعدم لكان لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه أو بمعدم يضاده. ولو جاز أن ينعدم شيء يتصور دوامه لجاز أن يوجد شيء يتصور عدمه بنفسه. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٦).

(٢) النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن، والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد، فإن ما لا يكون انتقالاً بالقصد كالحدس، وأكثير حديث النفس لا يسمى فكرًا، وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب العلم أو الظن فيسمى نظرًا، وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به وأهل النظر هم أهل الفكر. والنظر في معرفته تعالى واجب إجماعًا واختلفوا في طريق ثبوت هذا الوجوب، فعند النقليين هو السمع، وعند المعتزلة هو العقل، وأول ما يجب على المكلف عند الأكثرين هو معرفة الله تعالى، إذ هو أصل المعارف، وقيل: هو النظر فيها. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٨٧).

....

والأحسن أنه لا محل لهذه الجملة، وإن جعلها بعضهم حالاً.

ومن الخطأ في حل هذا التركيب ما يقال: إن «فضلاً» بمعنى تجاوزوا، وأن المستبعد في المثالين هو عدم النظر، وقصور الهمم. قاله التفتازاني في «حاشيته على الكشاف».

وأما قولهم: (كفرت النصارى بإثبات الذات والعلم والحياة)، فخطأ، إذ لم يكن تكفيرهم بمجرد إثبات ذلك، بل بإثباتهم آلهة ثلاثة على ما قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ (١) [المائدة: ٧٣]. وقد قدمنا شرح مقالتهم التي لا يرضى بها مميز من الصبيان، فضلاً عن من فوقه .

ومن معنى شبهة المعتزلة السابقة- وهي إلزام الاشتراك في الأعم لأجل الاشتراك في الأخص الذي هو القدم-: احتجاجهم بأنه لو كان لله تعالى علم لكان علمه يتعلق بعين ما يتعلق به علمنا، وأخص وصف علمنا تعلقه بالمعلوم المعين، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، فيجب إذن مماثلة علمه تعالى لعلمنا، فيلزم إما قدمهما أو حدوثهما، وكلاهما محال.

والجواب: أن هذا مشترك الإلزام لأنه يلزمهم مثله فيما أثبوته لله تعالى من العالمية(٢)، وأن

---

(١) قال ابن كثير: يقول الله تعالى حاكمًا بتكفير فرق النصارى من الملكية واليعقوبية والنسطورية ممن قال منهم بأن المسيح هو الله -تعالى الله عن قولهم وتنزه وتقدس علوًا كبيرًا- وقد تقدم لهم أن المسيح عبد الله ورسوله وكان أول كلمة نطق بها وهو صغير في المهد أن قال: إني عبد الله، ولم يقل: إني أنا الله، ولا ابن الله، بل قال: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ إلى أن قال: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾. وكذلك قال لهم في حال كهولته ونبوته آمرًا لهم بعبادة الله ربه وربهم وحده لا شريك له، ولهذا قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ﴾. أي: فيعبد معه غيره ﴿فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ﴾. تفسير ابن كثير (٢/ ٨٢).

(٢) اختلفت المعتزلة في الباري ﷻ هل يقال إنه لم يزل عالمًا بالأجسام؟ وهل المعلومات معلومات قبل كونها؟ وهل الأشياء أشياء لم تزل أن تكون؟ فقال الفوطي: لم يزل الله عالمًا قادرًا وكان إذا قيل له: لم يزل الله عالمًا بالأشياء؟ قال: لا أقول لم يزل عالمًا بالأشياء، وأقول: لم يزل عالمًا إنه واحد لا ثاني له، فإذا قلت: لم يزل عالمًا بالأشياء ثبتها لم تزل مع الله ﷻ. وإذا قيل له: أفتقول: إن الله لم يزل عالمًا بأن ستكون الأشياء؟ قال: إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها، ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود. وكان لا يسمي ما لم يخلقه الله ولم يكن شيئًا، ويسمي ما خلقه الله وأعدمه شيئًا، وهو معدوم. وكان أبو الحسين الصالحي يقول: إن الله لم يزل عالمًا بالأشياء في أوقاتها ولم يزل عالمًا أنها ستكون في أوقاتها، ولم يزل عالمًا بالأجسام في أوقاتها وبالمخلوقات في أوقاتها. ويقول: لا معلوم=

....

عالميته تعالى إذا تعلقت بالمعلوم المعين وتعلقت عالميتنا به لزمهم عين ما ألزمونا، وهذا جواب جدلي.

والجواب الحق: أن الاشتراك في الأخص إنما يستلزم الاشتراك في الأعم الذاتي، والحدوث والقدم ليسا بذاتيين لعدم توقف فهم الماهية عليهما، فإنا نتعقل العلم مع الذهول عن كونه قديمًا أو حادثًا. ثم نقيم الدليل بعد ثبوته على أنه قديم أو حادث.

تنبيه: اختلف الناس في أخص وصف الباري جل وعلا. فقال قوم من المعتزلة: إنه القدم. وقد سبق رده. ومنهم من زعم أنه حال توجب له تعالى كونه حيًّا عالمًا قادرًا مريدًا [١]، ولا إفصاح في هذه المقالة عن هذه الصفة.

ونقل عن الشيخ: أن خاصية الإله: القدرة على الاختراع. واختاره الفخر في بعض كتبه، واحتج له بأن موسى -صلوات الله وسلامه- على نبينا وعليه أجاب فرعون لما سأله عن حقيقة رب العالمين؟ قال له: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾[٢] [الشعراء: ٢٤]. فلولا أن ذلك خاصية الإله لما كان الجواب لائقًا.

=إلا موجود، ولا يسمي المعدومات معلومات، ولا يسمي ما لم يكن مقدورًا، ولا يسمي الأشياء أشياء إلا إذا وجدت ولا يسميها أشياء إذا عدمت. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٣٨، ٢٣٩).

(١) المعتزلة البغداديون يقولون: إن الباري لم يزل عالمًا كبيرًا قادرًا حيًّا سميعًا بصيرًا إلهًا قديمًا، عزيزًا عظيمًا، غنيًّا جليلاً واحدًا أحدًا فردًا، سيدًا مالكًا ربًّا قاهرًا رفيقًا عاليًا كائنًا موجودًا أولاً، باقيًا رائيًا مدركًا سامعًا مبصرًا بنفسه لا يعلم، وحياة وقدرة وسمع وبصر وإلهية وقدم وعزة وعظم، وكذلك سائر صفات الذات وهم ينفون صفات الذات أجمع ويقولون: الباري شيء لا كالأشياء. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٦٢).

(٢) قال ابن كثير: يقول تعالى مخبرًا عن كفر فرعون وتمرده وطغيانه وجحوده في قوله ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ وذلك أنه كان يقول لقومه: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرِى﴾ ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ﴾، وكانوا يجحدون الصانع جل وعلا ويعتقدون أنه لا رب سوى فرعون، فلما قال له موسى: ﴿إِنِّى رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾، قال له فرعون: ومن هذا الذي تزعم أنه رب العالمين غيري، هكذا فسره علماء السلف وأئمة الخلف حتى قال السدي: هذه الآية كقوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَـٰمُوسَىٰ ﴿٤٩﴾ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾، ومن زعم من أهل المنطق وغيرهم أن هذا سؤال عن الماهية فقد غلط؛ فإنه لم يكن مقرًا بالصانع حتى يسأل عن الماهية، بل كان جاحدًا له بالكلية فيما يظهر، وإن كانت الحجج والبراهين قد قامت عليه، فعند ذلك قال موسى لما سأله عن رب العالمين ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾. أي: خالق جميع ذلك ومالكه والمتصرف فيه وإلهه لا شريك له هو الذي خلق الأشياء كلها. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٣٤٣).

....

قال ابن التلمساني: ولا حجة له في ذلك، فإن «ما» كما يُسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة، كذلك قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة. وما ذكره موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن سائر الممكنات.

وأما قول الشيخ: إن تلك خاصية الإله، لعله أراد أن هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى ردًا على المعتزلة؛ إذ تزعم أن العبد يشارك الله تعالى في ذلك باعتبار أنه يوجد أفعاله عندهم، ولم يرد أنه أخص وصف ذاته. فإن القدرة على الاختراع عندهم من صفات المعاني التي يستدعي الاتصاف بها تقرر الذات بدونها في العقل، فلا تكون أخص وصف الذات وإلَّا لدار ذلك، والله أعلم.

قلت: وإذا تبين لك أن أخص وصف الباري جل وعلا مجهول عرفت أن ذاته تعالى غير معروفة للبشر، وهو الأصح من القولين، وإليه ذهب القاضي وإمام الحرمين وحجة الإسلام والإمام «الفخر» في أكثر كتبه، واختار في كتابه «الإشارة» -وهو من أول مصنفاته-: أنها معلومة، وعلى المنع، فهل هو مطلقًا، ولو في الآخرة أو إنما هو في الحال، ويجوز أن تصير معلومة بعد نقل سيف الدين عن الإمام والغزالي المنع مطلقًا، ونقل فيه الوقف عن القاضي وضرار [1].

واحتج من قال بأن حقيقة الذات الكريمة معلومة بما تقدم من جواب موسى عليه السلام لفرعون حيث سأله عن الحقيقة، وقد سبق رده.

واحتجوا أيضًا بأنا نحكم على الذات العلية بأحكام، والحكم على الشيء فرع معرفته، وهو مردود بأن الحكم على الشيء فرع الشعور به بوجه ما، ولو بوجه خارج إجمالي لا فرع معرفة ذاته التي هي محل النزاع.

---

(١) ضرار بن عمرو الذي تنسب إليه فرقة من المجبرة تسمى الضرارية وظهر في أيام واصل بن عطاء، وروى ابن المرتضى عن ضرار أنه أنكر عذاب القبر. ويذكر أبو الحسين الخياط في «الانتصار» نقلاً عن ابن الراوندي أن لضرار كتابًا سماه «كتاب التحريش» ويذكر أبو المظفر الإسفراييني أن ضرارًا موافق لأهل السنة في القول بخلق الأفعال وفي نفي التولد، وأنه موافق لأهل القدر في قولهم إن الاستطاعة قبل الفعل، لكنه زاد عليهم بأن قال: يجب أن تكون مع الفعل أيضًا، وفارقهم أيضًا في قولهم إن الاستطاعة بعض من المطيع، ووافق النجار في قوله: إن الجسم أعراض مجتمعة وزاد على الجميع بأن قال: إن الله يرى بحاسة سادسة خلاف الحواس الخمس، مات زمن الرشيد. انظر ترجمته في: سير الأعلام للذهبي (١٠/ ٥٤٤)، ميزان الاعتدال (٢/ ٢٣٨)، والفرق بين الفرق (٢٠١)، والتبصير في الدين (٦٣).

....

واحتج القائلون بأنها غير معلومة بالمنقول والمعقول:

أما المنقول: فقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[1][طه: ١١٠]، وقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ على وجه. وقد قيل: إنما سمي الله إلهًا من وله العقول وتحيرها في كنه جلاله تعالى.

وبالجملة: فعجز العقول عن الإحاطة بعظيم كبريائه جل وعلا، وباهى جماله وعلا جلاله، بل عجزها عن عجائب صنعه في مخلوقاته يكاد أن يكون معلومًا من الدين ضرورة.

وأما المعقول: فقال الإمام فخر الدين: الدليل عليه: أن المعلوم عند البشر أمور أربعة:

إما الوجود.

وإما كيفيات الوجود [2] وهي: الأزلية، والأبدية، والوجوب.

وإما السلوب، وهي: أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض.

وإما الإضافية، وهي: العالمية والقادرية. والذات المخصوصة الموصوفة بهذه (المفهومات)[3] مغايرة لها لا محالة. وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة، إلَّا أنها ذات لا تدرى ما هي، إلَّا أنها موصوفة بهذه الصفات، وهذا يدل على أن ذاته المخصوصة غير معلومة.

وقال أيضًا: كل ما عرفناه من صفات الله تعالى، فإن مفهومه غير مانع من وقوع الشركة[4]،

---

(١) وهذا كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ أي لا يطلع أحد من علم الله على شيء إلَّا بما أعلمه الله ﷻ واطلعه عليه ويحتمل أن يكون المراد لا يطلعون على شيء من علم ذاته وصفاته إلَّا بما أطلعهم الله عليه كقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾. «تفسير ابن كثير» (١/ ٣٠٩).

(٢) الوجود غير الثبوت فوجود الحق عندهم قاض على ثبوت الممكنات ومن ثم يصح الاتحاد بين الوجود والثبوت. إن وجود الكائنات هي عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره، ولا شيء سواه ألبتة، ومن ثم فإنه ليس هناك عندهم محل هو المخلوق وحال هو الخالق، إذ تلك تثنية وإثبات لموجودين، وهم لا يقرون بإثبات وجودين ألبتة. الوجود المطلق هو أكثر الأشياء كلها عمومًا وكلية، ومن ثم فهو ليس جنسًا يشمل الموجودات بوصفها خاضعة للتقسيم إلى أجناس أدنى وأنواع، ذلك أن كليته فوق كل جنس مهما كانت درجته في العلو.
والوجود أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفي بجهة وجهة، أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة. انظر «حقيقة مذهب الاتحاديين» لابن تيمية (٤/ ٥).

(٣) كذا بالأصل وبالهامش (الصفات).

(٤) قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. أخبر تعالى أنه لو كان في الوجود آلهة غيره لفسدت السموات والأرض فقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ﴾ أي: في السموات والأرض=

....

يعني لأنا بعد معرفة تلك الأوصاف يحتاج إلى إقامة الدليل على وحدانيته تعالى. ومعرفة حقيقته تعالى مانعة من وقوع الشركة. يعني: لأن ذاته جزء حقيقي، فالمعلوم لنا من غير حقيقته.

قال: وهذا قياس جلي من الشكل الثاني.

قلت: ووجه نظمه أن يقال: لا شيء مما عرفناه في حقه تعالى بمانع من وقوع الشركة، وحقيقته تعالى مانعة من وقوع الشركة، ينتج: لا شيء مما عرفناه بحقيقته تعالى، وهو المطلوب.

واعترض عليه بأن لا نزاع أنه تعالى مميز في وجوده بهذه الأوصاف عن سائر الموجودات، وإنما النزاع في أن هذا التمييز تمييز بالحقيقة أو بأمور لازمة للحقيقة؛ مع أن الحقيقة غير معلومة من حيث هي، وإن كانت معلومة في الجملة.

فإن قال: إن لفظ «الإله» غير مانع من الشركة[1] من حيث الوضع، وإن قام القاطع على امتناع الشركة فيه عقلاً فهو كلي.

قلنا: هذا راجع إلى اصطلاح في التسمية وتلقيب، وإلَّا فالعلم بالتمييز في الوجود يستدعي امتناع الشركة العقلية[2].

وقد سلم ذلك وعليه في الدليل الأول أيضًا مناقشات لفظية ومعنوية، أشار إليها شرف الدين رحمه الله تعالى.

فمنها: إطلاق الكيفيات على بعض صفات الله تعالى، وهو لفظ موهم للتجدد والتغير، ولم يرد به شرع، فلا يجوز إطلاقه في حقه تعالى، ولا يسأل به عنه، وإنما حمله على إطلاقه: أن الحكماء رسموا الكيفية بوجه لا يوهم نقصًا، فقالوا: هي صفة لا تستدعي نسبة ولا قسمة لذاتها.

=﴿لَفَسَدَتَا﴾ كقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. تفسير ابن كثير (٣/ ١٨٠).

(١) قال الغزالي: محال أن يكون الله شفعًا؛ لأن الشفع يصير وترًا بزيادة واحد، وكيف يعوز ما لا نهاية له واحد؟ ومحال أن يكون وترًا إذ الوتر يصير شفعًا بواحد، فكيف يعوزها واحد مع أنه لا نهاية لأعدادها، ومحال أن يكون لا شفعًا ولا وترًا إذ له نهاية. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٦).

(٢) لا يماثل سبحانه قربه قرب الأجسام كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام وأنه لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء. تعالى عن أن يحويه مكان، كما تقدس عن أن يحده زمان بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن على ما عليه كان، وأنه بائن عن خلقه بصفاته ليس في ذاته سواه ولا في سواه ذاته، وأنه مقدس عن التغير والانتقال لا تحله الحوادث ولا تعتريه العوارض بل لا يزال في نعوت جلاله منزهًا عن الزوال، وفي صفات كماله مستغنيًا عن زيادة الاستكمال. وأنه في ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئي الذات بالأبصار نعمة منه ولطفًا بالأبرار في دار القرار وإتمامًا منه للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ٩٠).

....

وهذا القسم من الصفات كذلك، إلَّا أن الفلاسفة [١] زعموا أن الكيفيات من أقسام المعاني الموجودة، وما سماه الإمام بالكيفية من الأزلية والأبدية والوجود يرجع إلى تقديسات في الذات وسلب عند المحققين.

فمعنى الأزلية: هو القدم، وهو سلب العدم السابق، ومعنى الوجوب: أنه لا يقبل الانتفاء بحال.

ومن احتج على أنه ثبوت بأنه يؤكد به الوجود[٢]، وتأكيد الشيء تحققه، والشيء لا يتحقق بنقيضه.

فجوابه: أنه تحقق بسلب نقيضه، كقولنا: هذا حق لا شك فيه. كذا تقول في وجوده واجب. أي: لا ينتفي بحال .

ومنها: تسمية الصفات بالإضافة وهي عند الأشعرية[٣] إما حقائق ذوات إضافات أو أحكام

---

(١) أغلب الفلاسفة الإسلاميين ذهبوا إلى أن الشرائع وأصحابها أمور مصلحية عامة والحدود والأحكام والحلال والحرام مصلحة للعباد وعمارة للبلاد، وما يخبرون به من الأمور الكائنة في عالم الروحانيات من الملائكة والعرش والكرسي واللوح والقلم، فإنما هي أموز معقولة لهم قد عبروا عنها بصور خيالية جسمانية. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٨٤).

(٢) الوجود المطلق هو الهوية الخالصة أو السوية المطلقة، ومن ثم فالوجود عند أصحاب هذا الرأي وهم هيجل وشيعته تجريد صرف لا يدل على شيء بالذات له وجود معين، بل هو واللاوجود سواء؛ لأنه سلب خالص، والسلب هو اللاوجود، إنه التغير أو الصيرورة هذا وحيث إنه في التغير يرفع التعارض بين الوجود واللاوجود بصورة ينتهيان فيها إلى الوحدة التي هي عامل الوجود الذي هو لا وجود، وعامل اللاوجود الذي هو وجود، أو قل إنها وحدة الوجود واللاوجود، أو هو وجود مع سلب أو تحديد معين أو هو تغير موضوع في صورة أحد عنصرية، أعني عنصر الوجود المطلق. «فلسفة وحدة الوجود» (ص٤٤، ٤٥).

(٣) الأشعرية: أصحاب أبي الحسن الأشعري، أبوه هو إسماعيل بن إسحاق كان سنيًّا جماعيًّا حديثيًّا، وقال في صفات الله: الله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئًا؛ لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها، وفي الحالين يكون محدثًا من حيث أشبهها، والله قديم لنفسه، واحد؛ لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام عالم؛ لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلَّا من عالم حي قادر؛ لأنه لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من حي قادر، مريد؛ لأن الحي إذا كان غير مريد أصلاً وجب أن يكون موصوفًا بضد من أضداد الإرادات من الآفات ، كالسهو والكراهة والإباء واستحال أن يكون الباري لم يزل =

....

لمعان ثابتة ذوات إضافات، وقد ردها إلى إضافات أبو الحسين البصري -من المعتزلة- وهو كثيرًا ما ينهج منهج الفلاسفة.

فإن أراد الإمام ذلك فالكلام معه لا يرجع إلى مجرد مناقشة لفظية، بل في مؤاخذة معنوية، وقد صرح بذلك في «المعالم»، فيقال له: معقول العلم مثلاً في الشاهد لا يرجع إلى نسبة، بل هو حقيقة ذات نسبة، وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم والحدوث، وكثرة المتعلقات وقلتها، فكيف يثبت على وجه يخالف حقيقته في الشاهد، والشاهد سلم يرتقى به إلى إثبات الحقائق غائبًا على وجه الكمال والتنزيه.

ومنها: إطلاقه أن صفاته تعالى مغايرة لذاته[1]، وأئمة السنة رضوان الله تعالى عليهم ممتنعون من إطلاق ذلك؛ لما يوهم لفظ الغير من صحة المفارقة، ولم يرد شرع بإطلاقه، فلا تصح هذه الاعتراضات اللفظية.

ثم الاعتراض الجملي المعنوي على هذا الدليل: أن الإمام إن ادعى في استقرائه أنه يعلم أنه لا علم عند أحد من البشر من آدم إلى آخر مميز يوجد من البشر سوى ما ذكره، فلا يخفى سقوط هذه الدعوى، وإن ادعى أن هذا هو الذي وجده فيمن استقرأه من البشر، فلا يفيد أن الحاصل لجميع البشر ليس إلَّا ذلك.

ويعارضه ما تدعيه الصوفية من أن الرياضة بعد تصحيح العقيدة وأحكام الفرائض وتناول (الهلال)[2] بالخلوة والعزلة والصوم ودوام الذكر على طهارة الظاهر والباطن، وصدق الافتقار إلى الله تعالى بترك الدعوى، والتبرئ من الحول والقوة ظاهرًا وباطنًا، سبب بمشيئة الله تعالى للزيادة في المعارف كما قال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾[3] [العنكبوت: ٦٩].

= موصوفًا بضد الإرادة؛ لأن هذا يوجب أن لا يريد شيئًا على وجه من الوجوه، فوجب أن الباري لم يزل مريدًا. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٥٠، ٥١).

(١) اختلف المعتزلة فيما بينهم فمثلاً اختلفوا مع بعضهم في القول: إن الله كريم. هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل؟ والبغداديون يقولون: إن الباري لم يزل عالمًا كبيرًا قادرًا حيًّا سميعًا بصيرًا إلهًا قديمًا عزيزًا عظيمًا غنيًّا جليلاً واحدً فردًا سيدًا مالكًا ربًّا قاهرًا رفيقًا عاليًا كائنًا موجودًا أولاً. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٦٢).

(٢) كذا بالأصل.

(٣) قال ابن كثير: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا﴾ يعني الرسول ﷺ وأتباعه إلى يوم الدين، ﴿لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾ أي: لنبصرنهم سبلنا، أي: طرقنا في الدنيا والآخرة. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٤٣٦).

....

وقال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾[1][المجادلة: ٢٢]. ويعبرون عن ذلك الروح والنور بعين السر، وهو مرآة تجليات وكشوف لأمور بخلق علوم لا سبيل للاطلاع عليها بالاستدلال ولا بطريق الاعتبار، بل بمحض إنعام وإلهام بخلق علوم لم تجر العادة بخلقها ولا يعرفها إلَّا أهلها، ولا يعرفها غيرهم، كما لا يعرف الأكمه[2] حقائق الألوان، ولا سبيل إلى تعريفها بالقول للغير، بل بإشارة العارف للعارف كما قيل:

تشير فأدري ما تقول بطرفها وأطرف طرفي عند ذاك فتفهم

ويقال: لن يفهم عنك إلَّا من أشرق فيه مثل ما أشرق فيك، ولا يعنون بذلك حلولاً كما يفهمه بعض المُلْبسين، بل يريدون تلك البصيرة الباطنة والموهبة الربانية التي لا ريب فيها ولا شك، كما وصف بذلك نبيه عليه الصلاة والسلام فقال: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾[النجم: ١٧][3]. فأنى له الجزم بنفي جميع ما يدعونه.

ونحن لا ننكر أن يخص الله تعالى عبدًا من عبيده بعلم كما قال تعالى في الخضر[4]: ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا﴾[الكهف: ٦٥]. وإنما ننكر على من يدعي رؤية عاجلة أو تقدمًا على درجة النبوة أو مشاركة فيها أو أنه عالم بالله تعالى علم إحاطة.

---

(١) قال ابن كثير: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾. أي: من اتصف بأنه لا يواد من حاد الله ورسوله، ولو كان أباه أو أخاه فهذا ممن كتب الله في قلبه الإيمان. أي: كتب له السعادة وقررها في قلبه وزين الإيمان في بصيرته. قال السدي: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ جعل في قلوبهم الإيمان، وقال ابن عباس: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾. أي: قواهم. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٣٢٩).

(٢) كَمِهَ الرجل كمهًا: عمي، فهو أكمه، وهي كمهاء.

(٣) قال ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ ما ذهب يمينًا ولا شمالاً ﴿وَمَا طَغَىٰ﴾ ما جاوز ما أمر به، وهذه صفة عظيمة في الثبات والطاعة فإنه ما فعل إلا ما أمر به، ولا سأل فوق ما أعطى، وما أحسن ما قال الناظم: رأى جنة المأوى وما فوقها ولو رأى غيره ما قد رآه لتاها

«تفسير ابن كثير» (٤/ ٢٥٢).

(٤) روى البخاري في صحيحه (٣٤٠٢) كتاب أحاديث الأنبياء (٢٩) باب: حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «إنما سمي الخضر أنه جلس على فروة بيضاء، فإذا هي تهتز من خلفه خضراء».

....

وإذ جاز خلق إدراك لنا بالله تعالى في الآخرة، هو أتم إدراكًا من إدراكنا الذي هو بعرفه المؤثر بأثره، فلا يجزم العقل باستحالة خلق مثل ذلك في القلب(١)، ويكون نسبة ما تعلق به في الوضوح والجلاء كنسبة الحاصل عن الرؤية.

فالحق إذن أن يحرم بجواز ذلك، ولا استحالة، وإذا كان ذلك يرجع إلى الوجدان وفضل الله تعالى لا نهاية له، فلا علم لي إلَّا بحال نفسي، وحال غيري لا أعرفه إلَّا بإنباء صادق بالعادة، ولم يوجد.

وما تدعيه الصوفية لم نميزه، فنعلم أن ذلك المدرك يرجع إلى الذات من وجه أو إلى ترقٍّ في العلم بالصفات والأسماء، فكيف لنا بالجزم أن الله تعالى لم يخلق لصديق ولا نبي مرسل سوى ما نعلمه نحن من الله تعالى، والله ﷻ يقول لأعلم الخلق: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾(٢)، ومتعلق السؤال المأمور به ممكن والله أعلم.

واحتج الفخر أيضًا بأنَّا لا نتصور إلَّا ما أدركناه بالحس(٣)، ومثاله معلوم، أو بالوجدان كالألم واللَّذة، أو ببديهة العقل كبسائط القضايا الأولية، وهي كقولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهذه طرق معرفة التصورات، وماهية الباري تعالى غير مدركة بالحس ولا بالوجدان ولا ببديهة العقل، فليست مدركة لنا.

---

(١) قال في «لطائف المنن»: اعلم أن اطلاع أولياء الله على بعض الغيوب لا يحيله العقل وقد ورد به النقل، قال أبو بكر لعائشة ﵂ في مرض موته وزوجته حامل: إنما هما أخواك وأختاك وبطن خارجة أراها جارية. فأخبر بأن في بطن امرأته جارية وكان كما قال ﵁. لطائف المنن لابن عطاء الله (ص٦٧).

(٢) قال ابن عيينة: ولم يزل ﷺ في زيادة حتى توفاه ﷻ، ولهذا جاء في هذا الحديث: «إن الله تابع الوحي على رسوله حتى كان الوحي أكثر ما كان يوم توفي رسول الله ﷺ»، وقال ابن ماجه بسنده عن أبي هريرة ﵁ قال: كان رسول الله ﷺ يقول: «اللهم انفعني بما علمتني وعلمني ما ينفعني وزدني علمًا والحمد لله على كل حال». «تفسير ابن كثير» (٣/ ١٧١).

(٣) اختلفوا في معرفته من جهة الحس: فقال بعضهم: إذا رأى الملون بالبصر أبيض علم أن فيه بياضًا هو غيره، والبياض لا يجوز عليه الحس بوجه من الوجوه. وقال بعضهم: بل قد يحس البياض والأبيض جميعًا في حال واحدة، ومحال أن يرى أحدهما من لا يرى الآخر. فأما الذين زعموا أن اللون هو الذي يرى دون الملون فإنهم أبوا المجهول والمعلوم وأنكروه إنكارًا شديدًا، وهذا قول النظام. وزعم بعضهم أن الشيء لا يعلم بعلمين في حال واحدة، قالوا: وما علم باضطرار فمحال أن يعرف باختيار، وما عرف باختيار فمحال أن يعرف باضطرار. وقال بعضهم: قد يجوز أن يعلم الشيء بعلمين في حال واحدة وقد يجوز أن يكون العلمان جميعًا اضطرارًا، وقد يجوز أن يكونا اختيارًا. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧٩).

ثم الإيجاب للأخص في باب التماثل ممتنع لوجود الاشتراك في الأعم مع انتفائه في الأخص.

والاعتراض منع حصر مدارك التصورات فيما ذكر؛ لأنه بناه على (رأيه في التصورات أنها كلها غير مكتسبة وهو)[1]، ممنوع.

ثم إذا سلم أن من طرقها العلم الضروري، فأي مانع من أن يخلق الله تعالى لبعض عبيده علمًا ضروريًا بأمر ما لم تجر العادة بخلق العلم بمثله، وفضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

● **ص/** ثم الإيجاب للأخص في باب التماثل ممتنع لوجود الاشتراك في الأعم مع انتفائه في الأخص.

● **ش/** هذا اعتراض على المعتزلة [2] في قولهم: إن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، أي هو علة. ولهذا قالوا: حقيقة المثلين هما المشتركان في الأخص، واشتراكهما في الأخص علة لاشتراكهما في الأعم[3].

وتقرير الاعتراض عليهم: أن الاشتراك في الأخص لو كان موجبًا للاشتراك في الأعم (أي علة له كما زعموا، لما وجد الاشتراك في الأعم) [4] بدون الاشتراك في الأخص؛ لاستحالة وجود المعلول بدون علته، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله.

ودليل بطلانه: أن الفَرَس والإنسان مشتركان في الأعم الذاتي وهو الحيوانية، وليستا مشتركين في الأخص كالناطقية أو الصاهلية، وكذا البياض والسواد يشتركان في اللونية، وهي ذاتي أعم، ولا يشتركان في الأخص وهو السوادية والبياضية.

---

(١) وجدناه بالهامش.

(٢) المعتزلة نفوا الصفات فإثبات صفات أزلية قديمة لله زائدة على ذاته يجعل الصفة تشارك الذات في القدم الذي هو أخص أوصاف الذات، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، وهذا يعني المماثلة. أي: أنها تصير آلهة إلى جانب الذات الإلهية وذلك شرك. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٥٨).

(٣) قال الشهرستاني: نفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية. انظر ابن حزم في «الملل والنحل» (١/ ٢٥).

(٤) وجدناه بالهامش.

....

وإنما الواجب أن يقال: الاشتراك في الأخص الذاتي ملزوم للاشتراك في الأعم الذاتي، فيلزم من وجود الاشتراك في الأخص وجود الاشتراك في الأعم؛ لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه، كالاشتراك في الناطقية التي هي للإنسان أخص؛ فإنه يلزم منه الاشتراك في الأعم الذي هو الحيوانية.

ولا يلزم من وجود الاشتراك في الأعم الذاتي كالحيوانية للإنسان مثلاً وجود الاشتراك في الأخص كالناطقية له[1]؛ إذ لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم.

والحاصل: أن الذي ننكره عليهم: جَعْلِهم الاشتراك في الأخص علة للاشتراك في الأعم، أما كونه ملزومًا له فمما لا شك فيه.



(١) المعتزلة غلوا في التوحيد فعطلوا الصفات فسموا المعطلة، وأسرفوا في الاستدلال العقلي حتى إن الجاحظ قال: ما الحكم القاطع إلَّا للعقل والاستنباط هو الذي يفضي إلى اليقين والثقة، فابتعدوا عن مناهج غيرهم وخاصة أهل الحديث النقليين فصاروا يرمونهم بالجهالة ويلقبونهم بالحشوية ويتهمونهم بالكذب.
ومن ثم لجأوا إلى الاضطهاد الديني وتأليب السلطة على الفقهاء كما فعلوا مع الإمام أحمد بن حنبل، الأمر الذي أدى إلى خلق معارضة قوية لهم وإلى اتهامهم اتهامات تنكر عليهم، فروي عن الشافعي قوله: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، وأن يطاف بهم في العشائر والقبائل، وأن يقال: هذا جزاء من ترك كتاب الله وسنة نبيه ﷺ واشتغل بالكلام. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٦٠).

فصل

ثم نقول: يتعين أن تكون هذه الصفات كلها قديمة، إذ لو كان شيء منها حادثًا للزم أن لا يعرى عنه أو عن الاتصاف بضده الحادث.

ودليل حدوثه: طرئان عدم، لما عرفت من استحالة عدم القديم.

وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة. وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم.

فصل

● ص/ ثم نقول: يتعين أن تكون هذه الصفات كلها قديمة [١]، إذ لو كان شيء منها حادثًا للزم أن لا يعرى عنه أو عن الاتصاف بضده الحادث، ودليل حدوثه: طرئان عدمه لما علمت من استحالة عدم القديم، وما لا تتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة. وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم [٢].

● ش/ لما فرغ من إقامة البرهان على ثبوت الصفات شرع في إثبات أحكام واجبة لها.

فمن ذلك: القدم، ودليل وجوبه لكل ما يتصف به تعالى: أنه لو كان شيء من صفاته جل وعلا حادثًا للزم حدوثه، والتالي باطل لما عرفت من وجوب قدمه تعالى، فالمقدم مثله.

---

(١) قال أبو الحسين الخياط المعتزلي في كتابه «الانتصار»: «إن الله تعالى لو كان عالمًا بعلم فإما أن يكون ذلك العلم قديمًا أو يكون محدثًا، ولا يمكن أن يكون قديمًا؛ لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد، وهو قول فاسد، ولا يمكن علمًا محدثًا؛ لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله إما في نفسه أو في غيره أو لا في محل، فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، وهذا محال وإذا أحدثه في غيره كان ذلك الغير عالمًا بما يجعل منه دونه، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل، لأن العلم عرض لا يقوم إلَّا في جسم فلا يبقى إلا حال واحد، وهو أن الله عالم بذاته. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٥٨، ٣٥٩).

(٢) قال الغزالي: من بداءة العقول أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدث، والعالم حادث، فإذًا لا يستغني في حدوثه عن سبب. أما قولنا: «إن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب» فجلي، فإن كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقديمه وتأخيره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة إلي المخصص، وأما قولنا: «العالم حادث» فبرهانه: أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٦).

....

وبيان الملازمة: ما أشرنا إليه في أصل العقيدة من أنه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثًا للزم أن لا يعرى عنه أو عن ضده الحادث، لما عرفت فيما مضى. وسنعيد أيضًا برهانه فيما بعد من أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثًا مثلها. وهو معنى قولي: «وما لا تتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة». أي: ما لا تمكن مفارقة ذاته للحوادث يلزم حدوثه ضرورة؛ إذ لو كان هو قديمًا [١]، ووصفه اللازم له حادثًا لكان مفارقًا لوصفه اللازم، كيف وقد تحقق أنه لا يفارقه.

وأما قولي: «ودليل حدوثه طرئان عدمه»، فهو جواب عن سؤال مستشعر في قولي: «للزم أن لا يعرى عنه، أو عن الاتصاف بضده الحادث».

وتقريره أن يقال: لا نسلم أنه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثًا للزم حدوثه [٢].

قولكم: (لأنه لا يعرى عنه أو عن ضده الحادث)، نمنع أن ضده حادث، بل يجوز أن يكون قديمًا، إنما يلزم أن لا يعرى عن ذلك الحادث أو عن ضده القديم. وذلك لا يستلزم حدوثه؛ لأنه لم يلزم إذ ذاك من قدمه تعالى وحدوث بعض صفاته عروُّه عن جميع أوصافه لغرض في بعضها، وهو أضداد تلك الأوصاف الحادثة.

---

(١) قال في «الإحياء» عند ذكر معرفة ذات الله سبحانه وتعالى: العلم بأن الله تعالى قديم لم يزل، أزلي ليس لوجوده أول بل هو أول كل شيء وقبل كل ميت، وبرهانه: أنه لو كان حادثًا ولم يكن قديمًا لافتقر هو أيضًا إلى محدث وافتقر محدثه إلى محدث وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية، وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول، وذلك هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٦).

(٢) إن الوجود إذا صح أن يكون صفة للقديم بالاعتبار المحض ساوى بقية الصفات التي للقديم أيضًا: كالقدرة والإرادة والعلم فإنها صفات للقديم مغايرة لذاته بالاعتبار المحض كما قالوا بأنها ليست عين الذات ولا غيرها لأنا نقول: الوجود وإن صح فيه ذلك الاعتبار أيضًا كباقي الصفات إلَّا أنه ليس مساويًا لبقية الصفات من جهة أن جميع الصفات من ضرورتها اعتباره فيها فهي موجودة به وليست هي معتبرة فيه فلا ضرورة في اعتبارها فيه، وهذا من جعل الوجود صفة للقديم سماه صفة نفسية، وميزه عن جميع الصفات وقال: إن جعله صفة للقديم جرى على مقتضى اللفظ حيث يقال: ذات مولانا ﷻ موجودة فهي صفة مجاز، ولم يعتبر ذلك في بقية الصفات كما صرح به السنوسي في شرح مقدمته، فلأجل هذا الأمر قلنا نحن: بأن الوجود هو ذات القديم ﷻ ولم نقل إنه صفة من صفاته كباقي صفاته تسهيلاً على العبد في سلوك طريق العرفان. «الوجود» للنابلسي (ص٣٠، ٣١).

....

وجوابه: أنه يلزم من تقدير الحدوث لصفة من صفاته أن يكون ضده حادثًا، ويستحيل أن يكون قديمًا؛ وذلك لأنه لو كان قديمًا لما طرأ عدمه، لما عرفت من استحالة عدم القديم. فإذن لا يمكن الاتصاف بصفة حادثة إلَّا وضدها أو مثلها اللذان سبق الاتصاف بهما، ثم طرأ عدمهما حادثًا ضرورة.

وإن ما ثبت قدمه استحال عدمه. هذا معنى قولي: «ودليل حدوثه». أي: حدوث ضد الوصف الحادث طرئان عدمه[1]. يعني بدليل الاتصاف بهذا الحادث؛ إذ يستحيل أن يتصف به مع بقاء ضده الذي اتصف به وإلَّا اجتمع الضدان.

وقوله: (لما علمت من استحالة عدم القديم) بيان لكون طرئان العدم على الضد دليلاً على وجوب حدوثه واستحالة قدمه.

وقوله: (وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم) يعني: تقدم له في الدليل الثاني لحدوث العالم، حيث استدل على حدوثه بحدوث صفاته. أي: فلو كان شيء من صفاته تعالى حادثًا لدل على حدوثه كما دل حدوث صفات العالم على حدوثه، إذ وجه الدلالة واحد، والدليل يجب طرده، فيستحيل أن يوجد في موضع ولا يدل على مدلوله.

● ص/ فإن قلت: إنما يتم ذلك إذا وجب أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده. ولم لا يقال بجواز خلوه عنهما معًا، ثم يطرأ الاتصاف بها فتتحقق ذاته دونهما فلا يلزم الحدوث[2].

---

(١) التوحيد للوجود والتمييز للظهور على مقتضى العلم ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ به ظهرت أحكام الماهيات والأعيان وحصلت بذلك النسب والإضافات وظهرت آثار الأسماء والصفات التي هي فعله، وبسبب تميز هذه الأعيان لسر اقتضته مراتب الألوهية اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض وبالذات، ومن ذلك السر: الجمع بين الأضداد، فظهر الحق في كل ماهية على ما تقتضيه ذاته الكريمة من التنزه القديم الذي لا يعرفه غيره وظهرت الماهيات بالحق، وتعاكست أحكام كل منهما إلى الآخر مع ذلك التنزيه أيضًا، فصار كل منهما مرآة لظهور الآخر فيه، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن التجلي الوجودي لا تعدد فيه ولا تكرار، والتعدد والتكرار إنما هو بالمظاهر والمرايا فقط. «فلسفة وحدة الوجود» (ص١٩٧، ١٩٨).

(٢) قال ابن تيمية في «منهاج السنة النبوية» (١/ ٣٦): إذا كان الفلاسفة يرون امتناع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، أي يمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت، فإن المتكلمين يقولون: إن هذا لا يدل على =

....

فالجواب: أنه لو خلا عنهما مع قبوله لجاز أن يخلو عن جميع ما يقبله من الصفات[١]، إذ القبول لا يختلف لأنه نفس، وإلّا لزم الدور أو التسلسل. وخلو القابل عن جميع ما يقبله من الصفات محال مطلقًا في الحادث لوجوب اتصافه بالأكوان ضرورة. وفي القديم لوجوب اتصافه بما دل عليه فعله كالعلم والقدرة والإرادة. ولو فرضته حادثة للزم الدور والتسلسل لتوقف أحداثها عليها.

● ش/ هذا اعتراض آخر على الملازمة في قولنا: «لو كان شيء من صفاته تعالى حادثًا للزم حدوثه» .

وتقريره: أن يقال: لا نسلم ملزومية حدوث الصفات لحدوث الموصوف.

قولكم: (لأنه لا يعرى عنها أو عن أضدادها الحادثة) دعوى قولكم في بيانها: (لأن الموصوف لها قابل لها، والقابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده) غير مسلم. وما المانع أن يقال بجواز خلو القابل للصفة[٢] عنها، أو عن ضدها ويكون قديمًا عاديًا في الأزل عن جميع أوصافه الحادثة التي يقبلها، ثم يتصف بها أو ببعضها فيما لا يزال، فلا يلزم من اتصافه بالحوادث حدوثه كما ذكرنا من صحة مفارقته لجميعها.

=قدم شيء بعينه من العالم لا الأفلاك ولا غيرها، وإنما يدل على أنه لم يزل فعالاً، وإذا قدر أنه فعال لأفعال تقوم بنفسها أو مفعولات حادثة شيئًا بعد شيء كل ذلك وفاء بموجب هذه الحجة مع القول بأن كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن.

(١) قسم أبو حنيفة صفات الله تعالى إلى: صفات ذات وصفات فعل، والفرق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية: أن الصفات الذاتية هي الصفات التي يوصف الله تعالى بها، ولا يوصف بأضدادها كالعلم والقدرة، والصفات الفعلية هي الصفات التي يجوز أن يوصف الله بها وبأضدادها: كالخلق والرزق والإحياء والإماتة. وحدد الصفات الذاتية بسبع هي: الحياة، والعلم، والقدرة والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. أما الصفات الفعلية فلا حصر لعددها. انظر «مذاهب الفرق الكلامية» (ص٣٢٠).

(٢) مطلق الذات هو الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات في عينها لا في وجودها فكل اسم أو صفة استند إلى شيء فذلك الشيء هو الذات، سواء كان معدومًا كالعنقاء، أو موجودًا، والموجود نوعان: نوع موجود محض وهو ذات الباري سبحانه ونوع موجود ملحق بالعدم وهو ذات المخلوات وذات الله سبحانه عبارة عن نفسه التي هو بها موجود؛ لأنه قائم بنفسه وهو الشيء الذي استحق الأسماء والصفات بهويته. انظر «المعجم الصوفي» (ص٩٨).

....

وجوابه: أن قبول كل ذات لما تتصف به من الصفات [(١)] لا يكون أبدًا إلَّا نفسيًّا لتلك الذات أن يجب لها ذلك القبول ما دامت الذات غير معللة بمعنى.

والدليل عليه: أنه لو لم يكن القبول نفسيًّا للذات بل كان يطرأ عليها بعد إن لم يكن لتوقف طروءه على الذات على قبولها إياه، فيكون قبول هذا القبول صفة للذات طارئًا أيضًا عليها، فيحتاج في طروءه على الذات إلى قبولها أيضًا له.

فإن كان القول الأول لزم الدور إن كان قبولاً آخر غيره، نقلنا الكلام إليه أيضًا ولزم التسلسل. وإلى هذا أشرت بقولي: «لأنه نفسي، وإلَّا لزم الدور أو التسلسل».

وإذا ثبت أن القبول نفسي للذات لزم أن تكون نسبة جميع صفاتها إليها قبولاً واتصافًا نسبة واحدة، فلو جاز خلوها عن بعض أجناس صفاته التي تقبلها لجاز خلوها عن جميع تلك الأجناس المقبولة ضرورة استواء نسبة الجميع إليها، لكن خلو الذات عن جميع ما قبلته من أجناس الصفات[(٢)] محال مطلقًا، أعني في حق الحادث وفي حق القديم، فخلوها عن بعض أجناس صفاتها التي تقبلها محال.

أما استحالة الخلو عن الجميع في حق الحادث: فلأنا نعلم على الضرورة استحالة عرو الجوهر[(٣)] عن جنس الألوان، وهي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. فيجب أن لا تعرى

---

(١) قال النابلسي: لا يقال إن الوجود إذا صح أن يكون صفة للقديم بالاعتبار المحض، ساوى بقية الصفات التي للقديم أيضًا كالقدرة والإرادة والعلم فإنها صفات للقديم مغايرة لذاته بالاعتبار المحض. كما قالوا بأنها ليست عين الذات ولا غيرها لأنا نقول: الوجود وإن صح فيها ذلك الاعتبار أيضًا كباقي الصفات إلا أنه ليس مساويًا لبقية الصفات من جهة أن جميع الصفات من ضرورتها اعتباره فيها، فهي موجودة به وليست هي معتبرة فيه، فلا ضرورة في اعتبارها فيه، وهذا من جعل الوجود صفة للقديم سماه صفة نفسية وميزه عن جميع الصفات، وقال: إن جعله صفة للقديم جرى على مقتضى اللفظ حيث يقال: ذات مولانا ﷻ موجودة، فهي صفة مجاز ولم يعتبر ذلك في بقية الصفات كما صرح به السنوسي رحمه الله في شرح مقدمته. النابلسي في الوجود (ص٣٠، ٣١).

(٢) اجمعت المعتزلة على أن صفات الله سبحانه وأسماءه هي أقوال وكلام: فقول الله إنه قادر حي، أسماء لله وصفات له، وكذلك أقوال الخلق، ولم يثبتوا له صفة علمًا ولا صفة قدرة، وكذلك قولهم في سائر صفات النفس. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٧٢).

(٣) قال ابن سينا: أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك لأن الموجود على قسمين: أحدهما: الموجود في شيء آخر، وذلك الشيء الآخر متحصل القوام، والنوع في نفسه وجودًا لا كوجود جزء منه من غير أن تصح =

....

عن سائر أجناس الأعراض التي تقبلها.

وأما في حق القديم جل وعلا: فلأنا نعلم قطعًا استحالة عروه عما دل عليه فعله في العلم والقدرة والإرادة والحياة، إذ لو انتفت في حقه هذه الصفات لاستحال أن يوجد فعلاً من الأفعال[١]، فيلزم عدم المصنوعات كلها مع تحقق وجودها وهو محال على الضرورة.

وإذا استحال عروه عن هذه الصفات لزم استحالة عروه عن سائر الصفات التي يقبلها[٢]، لما عرفت من وجوب استواء نسبة جميع الصفات المقبولة إلى الذات القابلة لها.

وإذا ثبت التلازم بين وجود ذاته تعالى وبين جميع صفاته التي يتصف بها لزم أن تكون كلها قديمة؛ إذ لو كان شيء منها حادثًا، والفرض أنه لا يمكن أن يعرى عن صفة من صفاته للزم أن يكون وجود ذاته حادثًا، لكن الحدوث على ذاته مستحيل لما عرفت من وجوب قدمه، فغرض الحدوث في صفة من صفاته مستحيل، ولهذا تعرف أن استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات قاعدة يثبت لنا بها مطلبان:

أحدهما: في الشاهد، وهو حدوث العالم؛ لأنه لما قام البرهان على حدوث صفاته، عرفنا منه حدوث ذاته لما علمنا من استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات.

والثاني: في حق الغائب، وهو وجوب القدم لجميع صفاته تعالى[٣]؛ لأنه لما قام البرهان على

=مفارقته لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع. والثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع ألبتة، وهو الجوهر. ابن سينا في «الإلهيات من الشفاء» (١/ ٥٧).

(١) اختلفت المعتزلة هل يوصف الله بالقدرة على جنس ما أقدر عليه عباده أم لا؟ فزعمت فرقة منهم أنه إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال لم يوصف بالقدرة على ذلك، ولا على ما كان من جنس ذلك، وأن الحركات التي يقدر الباري عليها ليست من جنس الحركات التي أقدر عليها غيره من العباد. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣٧٤).

(٢) كان ابن حنبل يؤمن بأن الله تعالى قديم وكذلك صفاته ومنها صفة الكلام. والشافعي يرى أن الصفات ليست مغايرة للذات لما روي عنه في فتواه أنه قال: من حلف بعلم الله، أو بقدرة الله، أو بحق الله، إن أراد بعلم الله معلومة، وبقدرة الله مقدورة، وبحق الله ما وجب على العباد، فهذا لا يوجب الكفارة؛ لأن هذا حلف بغير الله تعالى، وإن أراد به الحلف بصفات الله، فهذا يوجب الكفارة، وصفات الله عند الشافعي ليست أغيارًا لذاته؛ لأنه لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة، وأن الحلف بصفات الله تعالى يوجب الكفارة، كان هذا دليلاً على أنه يعتقد أن صفات الله تعالى ليست أغيارًا لذاته المقدسة. «مذاهب الفرق الكلامية» (ص٣٤٣، ٣٥١).

(٣) اختلف أصحاب الصفات في صفات الباري، هل هي قديمة أو محدثة؟ على مقالتين:

١ - فقال قائلون: إن صفات الباري قديمة. =

....

وجوب قدمه جل وعلا، عرفنا منه وجوب القدم لكل صفة من صفاته، لما علمنا أيضًا من استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات.

والحاصل: أنه لما انعقد التلازم بين كل ذات وبين كل أجناس مقبولها من الصفات صح أن يستدل بما علم من حدوث أحدهما على حدوث الآخر كما يستدل بما علم من قدم أحدهما على قدم الآخر.

وقوله: (ولو فرضت حادثة للزم الدور أو التسلسل لتوقف أحداثها عليها) هذا جواب عن سؤال استشعرت وروده .

وتقريره: أن يقال: ما ذكرتم في حق الحادث من استحالة عرو الجواهر عن بعض ما تقبله - وهو الأكوان- فيلزم أن لا تعرى عن سائر ما تقبله مسلم؛ لأن استحالة عروها عن الكوان معلوم بالضرورة.

وأما ما ذكرتم في حق القديم من استحالة عروه تعالى عن العلم والقدرة والإرادة والحياة[1]، فيلزم استحالة عروه عن سائر ما يقبله من الصفات، قد لا يسلم لكم القول باستحالة عروه عن الأوصاف المذكورة حتى يتم لكم استدلالكم بها على استحالة عروه من سائر صفاته.

= ٢- وقال قائلون: إذا قلنا: «إن الباري قديم بصفاته» استغنينا عن أن نقول: إن الصفات قديمة، وقالوا: لا يقال: إن الصفات قديمة ولا يقال: إنها محدثة.

وكان عبد الله بن كلاب يقول في الأسماء والصفات: إن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره، وأنها قائمة بالله، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات، وكان يقول: إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره، وهو صفة له وكذلك يداه وعينه وبصره صفات له لا هي هو ولا غيره. وإن ذاته هي هو، ونفسه هي هو، وإنه موجود لا بوجود وشيء لا بمعنى له كان شيئًا. مقالات الإسلاميين (٢/ ٢٥٠).

(١) قالت فرقة من المعتزلة: إن للباري علم وترجع إلى أنه عالم، وتقول: له قدرة وترجع إلى أنه قادر؛ لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾، وأطلق القدرة فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾، ولم يطلقوا هذا في شيء من صفات الذات، ولم يقولوا حياة بمعنى حي ولا سمع بمعنى سميع، وإنما أطلقوا ذلك في العلم والقدرة من صفات الذات فقط. والقائل بهذا: النظام وأكثر معتزلة البصريين وأكثر معتزلة البغداديين. وفرقة ثانية منهم يقولون: لله علم بمعنى معلوم وله قدرة بمعنى مقدور، وذلك أن الله قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ أراد من معلومه، والمسلمون إذا رأوا المطر قالوا: «هذه قدرة الله». أي: مقدوره ولم يقولوا ذلك في شيء من صفات الذات إلا في العلم والقدرة.

والفرقة الثالثة منهم: يزعمون أن لله علمًا هو هو وقدرة هي هو، وحياة هي هو، وسمعًا هو هو، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذا القول «أبو الهذيل» وأصحابه. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٦٥).

....

قولكم في دليل استحالة عروه عن الأوصاف المذكورة: (أن فعله الموجود دل عليها من حيث توقف إيجاده الاختياري على اتصافه بتلك الصفات المذكورة)[١].

نقول: إنما يدل الفعل على وجوب اتصاف فاعله بتلك الصفات وجوبًا وقتيًا. أعني وقت إيجاده ذلك الفعل لا وجوبًا مطلقًا بحسب الذات، والذي يوجب استحالة العرو الثاني لا الأول لما علم أن الوقتية المطلقة أعم من الضرورية المطلقة، وملزوم الأعم غير ملزوم الأخص.

والحاصل: أن الذي أنتجه دليلكم أعم من مدعاكم .

جوابه: منع أن الأفعال إنما دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوبًا مطلقًا بحسب الذات، بحيث يستحيل عرو الفاعل عن تلك الصفات مطلقًا.

وبيان ذلك: أنه لو قدر الجواز لتلك الصفات لكانت من جملة الأفعال الحادثة ضرورة أن كل ممكن حادث فيجب أن يتصف فاعلها بأمثالها ليتمكن بها من إيجادها.

ثم ننقل الكلام إلى تلك الصفات الأخر: فإن قدر لها الجواز أيضًا لزم حدوثها أيضًا ولزم اتصاف فاعلها بأمثالها لها ليتمكن بها أيضًا من إيجادها، ولزم الدور إن كانت هذه الصفات هي الأولى، والتسلسل إن كانت غيرها.

فإذن الأفعال لا يمكن صدورها عن فاعل تكون تلك الصفات في حقه جائزة.

لا يقال: نحن إنما اعترضنا على استدلالكم على وجوبها لمجرد الفعل. وهذا الذي أجبتم به لم يصح الاستدلال به على ذلك، بل حاصله استنباط دليل آخر على وجوب تلك الصفات للفاعل[٢]، وهو أنها لو كانت جائزة للزم الدور أو التسلسل؛ لأنا نقول: إنما يستلزم جـواز تلك

---

(١) من الروافض من قالوا بحدوث جميع صفات الله، وأنها من جنس صفاتنا. وزعموا أن الله تعالى لم يكن في الأزل حيًا ولا عالمًا، ولا مريدًا، ولا سميعًا، ولا بصيرًا.. إلخ. وإنما استحق هذه الأوصاف حيث أحدث لنفسه حياة وقدرة وعلمًا وإرادة إلخ. كما أن الواحد منا يصير حيًا قادرًا سميعًا بصيرًا مريدًا.. إلخ عند حدوث الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر فيه. «موسوعة الفرقة الجماعات» (ص٣٥٨).

(٢) قال النابلسي نقلاً عن الجلال الرواني: فإن قلت: إني أريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك أنه ليس عين الواجب ولا عين شيء من الموجودات، وإن أريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظًا. =

وإذا عرفت وجوب قدم الصفات، عرفت استحالة عدمها لما قدمناه من بيان استحالة العدم على القديم.

الصفات الدور أو التسلسل من حيث إن كل جائز لا يكون إلا فعلاً حادثًا، والفعل الحادث يدل على تلك الصفات.

ثم ننقل الكلام إليها فيلزم الدور أو التسلسل، فصح إذن أن الفعل يدل على وجوب تلك الصفات وجوبًا مطلقًا بحسب تلك الذات، وذكر الدور والتسلسل في هذا الجواب بيان لوجه دلالته على ذلك، والله الموفق.

وقوله: (لتوقف أحداثها عليها) أي: على أمثالها.

● **ص/ وإذا عرفت وجوب قدم الصفات [1] عرفت استحالة عدمها لما قدمنا من بيان استحالة العدم على القديم.**

● **ش/** هذا ظاهر، وقد قدمنا برهان القاعدة الكلية، وهي أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه.

=قلت: المراد به ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي، وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته في الممكنات أثر الفاعل.

فإن قلت -على مذهب جمهور المتكلمين أيضًا-: لما كانت الذات علة للوجود تكون ذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم، فلا يبقى نزاع بين الفريقين؟

قلت: القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بأن بداهة العقل حاكمة بأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد؛ لأن الإيجاد فرع الوجود فلو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على إيجادها نفسها، فإن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور، وإن كان مغايرًا له نقلنا الكلام إليه حتى يتسلسل أو ينتهي إلى وجود هو عينه وعلى أن البداهة حاكمة بأن الشيء لا يكون له إلا وجود واحد، فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق. «الوجود» للنابلسي (ص٣٣، ٣٤).

(١) قال الغزالي: إن الله تعالى عالم بعلم، حي بحياة، قادر بقدرة، ومريد بإرادة، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع، وبصير ببصر، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة، وقول القائل: «عالم بلا علم» كقوله: غني بلا مال، وعلم بلا عالم، وعالم بلا معلوم، فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل. وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل، كذلك لا يتصور عالم بلا علم، ولا علم بلا معلوم، ولا معلوم بلا عالم، بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل، لا ينفك بعض منها عن البعض، فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم، إذ لا فرق بين هذه الأوصاف. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١١٠).

فخرج لك بهذا استحالة التغيّر [١] على القديم مطلقًا، أما في ذاته فلوجوب قدمه وبقائه لما مرَّ، وأما في صفاته فلما ذكر الآن.

ومن ثم استحال على علمه أن يكون كسبيًّا، أي: يحصل له عن دليل، أو ضروريًّا. أي: يقارنه ضرر، كعلمنا بألمنا. أو يطرأ عليه سهوًا وغفلة.

واستحال على قدرته أن تحتاج إلى آلة أو معاونة، وعلى إرادته أن تكون لغرض، وعلى سمعه وبصره وكلامه وإدراكه -على القول به- أن يكون بجارحة أو مقابلة أو اتصال، أو يكون كلامه حرفًا أو صوتًا أو يطرأ عليه سكوت، لاستلزام جميع ذلك التغيّر والحدوث

● ص/ فخرج لك بهذا استحالة التغير على القديم مطلقًا، أما في ذاته فلوجوب قدمه وبقائه لما مرَّ. وأما في صفاته فلِمَا ذُكر الآن.

ومن ثم استحال على علمه تعالى أن يكون كسبيًّا. أي: يحصل له عن دليل، أو ضروريًّا، أي يقارنه ضرر، كعلمنا بألمنا. أو يطرأ عليه سهوًا وغفلة. واستحال على قدرته أن تحتاج إلى آلة أو معاونة، وعلى إرادته أن تكون لغرض، وعلى سمعه وبصره وكلامه وإدراكه -على القول به- أن تكون بجارحة أو مقابلة أو اتصال أو يكون كلامه حرفًا أو صوتًا أو يطرأ عليه سكوت لاستلزام جميع ما ذكر التغيّر والحدوث [٢].

● ش/ هذا كله ظاهر، ولنزده بيانًا فنقول: أما وجه استحالة التغيّر على الذات العلية،

---

(١) يقول بارمدنيدس: إن صفات الأشياء فانية متغيرة إلا صفة واحدة هي الوجود، وعنده أن صفة الوجود والكينونة هي جوهر الكون وهي أصل الكائنات، وأنها هي وحدها الحقيقة، وكل ما عداها وهم خادع، فأساس الكون إذن وجود مطلق أو كينونة مجردة عن الأجسام تدركها العقول لا الحواس، وهو واحد من نوع واحد، وهو ثابت ولا نهائي، بل ليس له ماضٍ ولا مستقبل، علمًا بأنه يرى كذلك أن هناك فرقًا بين الوجود الحسي الخارجي والوجود الحقيقي، إذ الأول عنده وهم وخيال وتحول، وتغير وتعدد، وعدم ثبات، والثاني عكسه، وحيث إن الوجود كما يرى هو الكل فلا يمكن أن يضاف إليه شيء لم يكن لديه من قبل كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل. انظر «فلسفة وحدة الوجود» (ص٥٨، ٥٩).

(٢) قال أكثر المعتزلة: إن الله عالم قادر سميع بصير في الحقيقة، ولم يمتنعوا أن يقولوا إنه موصوف بهذه الصفات في حقيقة القياس. وقال عباد: لا أقول إن الله عالم في حقيقة القياس؛ لأني لو قلت إنه عالم في حقيقة القياس لكان لا عالم إلَّا هو. وكذلك قوله في: قادر حي سميع بصير، وكان يقول: القديم لم يزل في حقيقة القياس؛ لأن القياس ينعكس؛ لأن القديم لم يزل، ومن لم يزل فقديم، فلو كان الباري عالمًا في حقيقة القياس لكان لا عالم إلَّا هو. وحكي عن بعض الفلاسفة أنه لا يشرك بين الباري وغيره في هذه الأسماء، ولا يسمي الباري عالمًا، ولا يسميه قادرًا ولا حيًّا ولا سميعًا، ولا بصيرًا، ويقول: إنه لم يزل. مقالات الإسلاميين (١/ ٢٦١).

....

وعلى صفاتها: فلأنه إن كان من عدم إلى وجود فوجب القدم للذات الكريمة ولجميع صفاتها، يمنع ذلك؛ لأنه عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود. وإن كان من وجود إلى عدم فوجوب البقاء لهما يدفعه؛ لأنه عبارة عن سلب العدم اللاحق بعد الوجود. وقد سبق في العقيدة ذكر برهان وجوب القدم والبقاء للذات العلية ولصفاتها.

ولما كان ذكره في الصفات قريبًا من هذا الموضع قلت: «وأما في صفاته فكما ذكر الآن». ولما كان في الذات بعيدًا عن هذا المحل عبرت في الإشارة إلى ما سبق من برهان قدمها بقولي: «فكما مرَّ».

وأما ما ذكرت من استحالة الكسب على علمه تعالى فظاهر؛ لأن العلم الكسبي لا يكون إلَّا حادثًا، وعلمه جل وعلا قديم لا يتجدد، وإنما قلنا: إن الكسبي لا يكون إلَّا حادثًا؛ لأنه إما أن يفسر بالعلم الحاصل عن النظر، وهو الذي غلب عليه العرف، أو ما تفتقت به القدرة الحادثة، ولا يخفى تجدده وحدوثه على كلا التفسيرين، وهذا الثاني هو معناه الأصلي.

وهل يستلزم سبق النظر عقلاً أو عادة، فيجوز في العقل إحداث علم، وإحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر؟ قولان، والثاني مذهب إمام الحرمين[1]، وهو الحق؛ لأن قبول الجوهر للعلم وللقدرة عليه نفسي له، وتقدم النظر لا يصلح أن يكون شرطًا للقدرة على العلم؛ لأن القدرة مقابلة للعلم، والنظر ينافيه، ولا يصلح أن يكون شرطًا لشيء ما لا يوجد إلَّا حال عدمه[2].

وأما عدم اشتراط النظر – النظر في العلم – فللاتفاق على أن العلم النظري يجوز أن يقع ضروريًا.

---

(١) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني: من أصحاب الشافعي، الملقب بإمام الحرمين، ولد في جوين سنة (٤١٩) ناحية نيسابور، ورحل إلى بغداد، ثم مكة ثم المدينة، ثم عاد إلى نيسابور حيث حضر دروسه العلماء وله مصنفات كثيرة، توفي بنيسابور سنة (٤٧٨). ترجمته: وفيات الأعيان (١/ ٢٨٧)، السبكي (٣/ ٢٤٩)، الأعلام للزركلي (٤/ ١٦٠).

(٢) قال المسلمون كلهم إلَّا معمرًا: إن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعرض.

وقال معمر بالتعجيز لله وأنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلَّا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتًا ولا صحة، ولا سقمًا ولا قوة، ولا عجزًا، ولا لونًا ولا طعمًا، ولا ريحًا، وإن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٢٧).

....

وإذا عرفت استحالة الكسب على علمه تعالى لائذانه بسبق الجهل، واتصاف الذات العلية بوصف حادث: عرفت إنما وقع في الكتاب والسنة موهمًا ظاهره حدوث العلم وكسبه يجب القطع بأن ظاهره غير مراد. وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾(١)[العنكبوت: ٣]. فليس المراد أنه تجدد له تعالى بالفتنة علم بالصادق والكاذب من خلقه. كيف وعلمه جل وعز أزلي محيط بكل معلوم، وعلى وفق علمه القديم وإرادته النافذة تجري على الكائنات كلها ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾(٢)[الملك: ١٤].

وتأويل الآية: أن المراد: الإخبار بأنه تعالى يجازي المكلفين بما علمه منهم أزلاً من خير أو شر، فأطلق العلم على الجزاء المتأخر عن وقوع أمارته من خير أو شر؛ لأن وقوع ذلك كله على وفق علمه جل وعز، وتسمية الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شائع في اللسان.

والفتنة: قال الزمخشري(٣) هي: الامتحان بشدائد التكليف من مفارقة الأوطان، ومجاهدة الأعداء، وسائر الطاعات الشاقة، وهجر الشهوات والملاذ، وبالفقر والقحط وأنواع المصائب في الأنفس والأموال، ومصابرة الكفار على أذاهم وكيدهم وضررهم.

والمعنى: أحسب الذين أجروا كلمة الشهادة على ألسنتهم وأظهروا القول بالإيمان أنهم

---

(١) أي: الذين صدقوا في دعوى الإيمان ممن هو كاذب في قوله ودعواه، والله سبحانه وتعالى يعلم ما كان وما يكون ما لم يكن لو كان كيف يكون. وهذا مجمع عليه عند أئمة السنة والجماعة، وبهذا يقول ابن عباس وغيره في مثل قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ إلَّا لنرى، وذلك لأن الرؤية إنما تتعلق بالموجود، والعلم أعم من الرؤية فإنه يتعلق بالمعدوم والموجود. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٤١٨).

(٢) أي: لا يعلم الخالق؟ وقيل: معناه لا يعلم الله مخلوقه؟ والأول أولى لقوله تعالى: «وهو اللطيف الخبير» تفسير ابن كثير (٤/ ٣٩٧).

(٣) الزمخشري: هو محمود بن عمر بن محمد أبو القاسم الخوارزمي، النحوي، قال الذهبي في سير الأعلام (٢٠/ ١٥١): قال السمعاني: برع في الأدب، وصنف التصانيف، ورد العراق وخراسان، ما دخل بلدًا إلا اجتمعوا عليه وتلمذوا له، وكان علامة نسابة، جاور مدة حتى هبت على كلامه رياح البادية. وقال ابن خلكان (وفيات الأعيان ٥/ ١٦٨). له: الفائق في غريب الحديث، وأساس البلاغة، وربيع الأبرار، ومشتبه أسامي الرواة، والمناهج في الأصول. ترجمته: نزهة الألباب (٣٩١) معجم الأدباء (١٩/ ١٢٦- ١٣٥)، العبر (٤/ ١٠٦)، ميزان الاعتدال (٤/ ٧٨).

....

يتركون كذلك غير ممتحنين[١]، بل يمتحنهم الله تعالى بضروب المحن حتى يبلو صبرهم وثبات أقدامهم وصحة عقائدهم، ونصوح نياتهم؛ ليتميز المخلص من غير المخلص، والراسخ في الدين من المضطرب، والمتمكن من العابد على حرف، انتهى.

قال ابن عطية[٢]: والصدق والكذب على بابهما، من صدق فعله قوله، ومن كذبه انتهى.

وأمَّا ما ذكرت من استحالة كون علمه تعالى[٣] ضروريًّا: فذلك إنما يتبين بمعرفة الضروري ما هو، فنقول:

قال المقترح: الضروري يطلق على أربعة معانٍ:

ما ليس بمقدور بالقدرة الحادثة ونقيضه للمكتسب، وهو المقدور بها، وهذا لا يختص بالعلم، بل يقال حركة ضرورية. أي: غير مقدورة بالقدرة الحادثة.

الثاني: ما علم بغير دليل.

الثالث: ما علم من غير تقدم نظر. وهذان مختصان بالعلوم.

---

(١) قال تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ استفهام إنكار، ومعناه: أن الله سبحانه وتعالى لابد أن يبتلي عباده المؤمنين بحسب ما عندهم من الإيمان، كما جاء في الحديث الصحيح: «أشد الناس بلاءً الأنبياء ثم الصالحون ثم الأمثل فالأمثل، يبتلى الرجل على حسب دينه، فإن كان في دينه صلابة زيد له البلاء»، وهذه الآية كقوله ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ «تفسير ابن كثير» (٣/ ٤١٨).

(٢) ابن عطية: هو أحمد بن القاسم بن عطية، أبو بكر الرازي البزار الإمام أحد الحفاظ الرحالة، روى عن محمد بن أبي بكر المقدمي وهشام بن عمار وأبي الربيع الزهراني وابن سهم، وعنه: الوليد بن أبان، وعبد الرحمن بن أبي حاتم، وعبد الرحمن بن حمدان الحلاب، وآخرون. قال ابن أبي حاتم: ثقة، وكتبنا عنه وهو صدوق ثقة. انظر الذهبي في «سير الأعلام» (١٣/ ٥٣).

(٣) قال الفوطي من المعتزلة: لم يزل الله عالمًا قادرًا، وكان إذا قيل له: لم يزل الله عالمًا بالأشياء؟ قال: لا أقول لم يزل عالمًا بالأشياء وأقول: لم يزل عالمًا أنه واحد لا ثاني له، فإذا قلت: لم يزل عالمًا بالأشياء ثبتها لم تزل مع الله ﷻ. وإذا قيل له: أفتقول إن الله لم يزل عالمًا بأن ستكون الأشياء؟ قال: إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها، ولا يجوز أن أشير إلَّا إلى موجود. وكان لا يسمي ما لم يخلقه الله ولم يكن شيئًا، ويسمي خلقه الله وأعدمه شيئًا وهو معدوم. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٣٨).

....

الرابع: ما قارنه ضرر وحاجة، كعلم الإنسان جوعه وألمه. وهذا المعنى الأخير هو المستحيل في حق علم الباري جل وعلا دون المعاني الثلاثة، ولأجله امتنع إطلاق لفظ الضروري عليه.

وكذا يمتنع إطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى، وهو كالضروري إلَّا أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة. وإنما استحال إطلاقه على علمه جل وعلا؛ لأنه يشعر بالحدوث أن يقال: يده النفس الأمر إذا أتاها بغتة بغير سابقة شعور بمقدمات تغلب على الظن وجوده.

والحاصل: أن العلم الحادث ينقسم إلى ثلاثة أقسام[1]: ضروري، وبديهي، وكسبي، ولا يطلق واحد منها على علمه تعالى.

وأما ما ذكرت من استحالة طروء السهو والغفلة على علمه تعالى فظاهر؛ لأنهما يستلزمان الاتصاف بالجهل، وذلك في حق من تنزه عن كل نقيصة محال؛ ولأن ما سهي أو غفل عنه فقد انعدم علمه به، ووجوب البقاء لعلمه تعالى ولجميع صفاته يدفع تجويز ذلك، والسهو والغفلة[2] متقاربان في المعنى إلَّا أن السهو أكثر ما يستعمل عرفًا في الذهول مع اعتقاد ما يضاده، والغفلة أعم. فلهذا جمعنا بينهما.

قوله: (واستحال على قدرته أن تحتاج إلى آلةٍ أو معاونة)، يعني: لأن ذلك يفضي إلى حدوثها، إذ يكون قادرًا عند وجود تلك الآلة أو المعاونة، وعاجزًا عند عدمهما.

---

(١) قال الغزالي في بيان العلم الذي هو فرض عين: اختلف الناس في العلم الذي هو فرض على كل مسلم، فتفرقوا فيه أكثر من عشرين فرقة، وحاصله: أن كل فريق نزل الوجوب على العلم الذي هو بصدده، فقال المتكلمون: هو علم الكلام، إذ به يدرك التوحيد ويعلم به ذات الله سبحانه وصفاته. وقال الفقهاء: هو علم الفقه إذ به تعرف العبادات والحلال والحرام وما يحرم من المعاملات وما يحل. وقال المفسرون والمحدثون: هو علم الكتاب والسنة إذ بهما يتوصل إلى العلوم كلها، وقال المتصوفة: المراد به هذا العلم، فقال بعضهم: هو علم العبد بحاله ومقامه من الله ﷻ، وقال بعضهم: هو العلم بالإخلاص وآفات النفوس وتمييز لمة الملك من لمة الشيطان. وقال بعضهم: هو علم الباطن... إلى آخر كلامه. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٤).

(٢) قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ﴾. أي: الحي في نفسه الذي لا يموت أبدًا القيم لغيره، وقوله: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ﴾ أي: لا يعتريه نقص ولا غفلة ولا ذهول عن خلقه، بل هو قائم على كل نفس بما كسبت، شهيد على كل شيء، لا يغيب عنه شيء ولا يخفى عليه خافية. ومن تمام القيومية أنه لا يعتريه سنة ولا نوم فقوله: «لَا تَأۡخُذُهُۥ» لا تغلبه ﴿سِنَةٞ﴾ وهي الوسن والنعاس، ولهذا قال: ﴿وَلَا نَوۡمٞ﴾؛ لأنه أقوى من السِّنَة. «تفسير ابن كثير» (١/ ٣٠٨).

....

ولا يجاب بادعاء قدم الآلة والمعاون، لما علم من وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى.

وأيضًا لو توقف تعلق قدرته تعالى بشيء من الممكنات على واسطة آلة يفعل بها أو مُعين يشاركه في الفعل للزم توقف سائر الممكنات على مثل ذلك لوجوب استواء الممكنات كلها بالنسبة إلى قدرته جل وعز، وذلك يؤدي إلى التسلسل؛ لأن تلك الوسائط المقدرة هي من جملة الممكنات الحادثة، إذ لا يجب الوجود إلَّا لذاته العلية وصفاته، فيجب أن يتوقف إيجادها أيضًا على وسائط أخرى حادثة، ثم كذلك.

وبهذا تعلم أن اختياره سبحانه وتعالى لإيجاده ممكنًا مع ممكن آخر كاختياره جل وعلا إيجاد الشبع مع الأكل، والري مع الشرب، والإحراق مع مس النار، وتفريق الأجزاء مثلاً مع حد السيف وجزء العضو والمقدور مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما لا ينحصر، لا يدل جميع ذلك على أن لتلك الأمور المقارنة تأثيرًا فيما اقترنت به، لا استقلالاً ولا معاونة، بل وجودها وعدمها بالنسبة إلى التأثير سواء، وإيجاده جل وعلا الممكن مع ممكن يقارنه كإيجاده جل وعلا له منفردًا بدون مقارنة ممكن آخر، فتعالى أن يكون فعله بواسطة أو علاج[1] ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٣] بلا كاف ولا نون.

وقال جل من قائل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾[2] [ق: ٣٨]. أي: ما مسنا في خلقها من تعب. فتبارك الله رب العالمين.

قوله: (وعلى إرادته أن تكون لغرض)، يعني لغرض يبعثه على إيجاد الفعل وهو محال في حقه تعالى، سواء كان الغرض راجعًا إليه أو إلى خلقه.

---

(١) قوله تعالى ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ قال ابن كثير: روى الإمام أحمد بسنده عن أبي ذر قال: إن رسول الله ﷺ قال: «إن الله تعالى يقول: يا عبادي كلكم مذنب إلَّا من عافيت فاستغفروني أغفر لكم، وكلكم فقير إلَّا من أغنيت، إني جواد ماجد واجد، أفعل ما أشاء، عطائي كلام وعذابي كلام، إذا أردت شيئًا فإنما أقول له: كن، فيكون». «تفسير ابن كثير» (٣/ ٦٠١).

(٢) قال ابن كثير: فيه تقرير المعاد لأن من قدر على خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن قادر على أن يحيي الموتى بطريق الأولى والأخرى، وقال قتادة: قالت اليهود - عليهم لعائن الله- : خلق الله السموات والأرض في ستة أيام ثم استراح في اليوم السابع وهو يوم السبت وهم يسمونه يوم الراحة فأنزل الله تعالى تكذيبهم فيما قالوه وتأولوه ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ أي: من إعياء ولا تعب ولا نصب كما قال تبارك وتعالى في الآية الأخرى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٢٢٩).

....

أما وجه الاستحالة في الغرض الراجع: فلأنه إن كان ذلك الغرض قديمًا، وجب قدم العالم ولزم الفعل بالإيجاب، وجاء مذهب الفلاسفة وذلك مما قد فرغنا من إبطاله.

وإن كان حادثًا يتصف به بعد الإيجاد لزم نقصه وحاجته قبل إيجاده أفعاله التي حصلت له غرضه، ولزم اتصافه بالحوادث لتجدد الكمالات له بواسطة خلقه، وذلك كله مفض إلى حدوثه. ويتعالى عن ذلك من لا أول لوجوده، الغني الذي يفتقر إليه كل شيء ولا يفتقر هو إلى شيء.

وأما وجه الاستحالة في الغرض الراجع إلى خلقه: فلأنه لا يجب عليه تعالى مراعاة صلاح ولا أصلح[1]، وقد تكلمنا في العقيدة على برهاني استحالة الأمرين في فصل خلق الأفعال بأتم من هذا، وسنشرح ذلك في محله شرحًا يزيل عنه كل غطاء إن شاء الله تعالى.

قوله: (وعلى سمعه وبصره وكلامه وإدراكه على القول به أن يكون بجارحة)، هذا راجع إلى الجميع، وقد قدمنا البرهان على استحالة الجرمية في حقه تعالى، فهو يسمع بغير أذن ولا صماخ، ويرى بغير حدقة، ويتكلم بغير فم ولا لسان، ويدرك على القول بزيادة الإدراك بغير الآلات المعتادة للشم والذوق واللمس.

قوله: (أو مقابلة) راجع إلى الرؤية أو اتصال راجع إلى الإدراك عند من أثبته.

قوله: (أو يكون كلامه حرفًا أو صوتًا)، لأنه لو كان كلامه يتركب من الحروف والأصوات لكان ذلك الكلام حادثًا ضرورة[2]، استحالة اجتماع حرفين فأكثر في محل واحد، فلا توجد الحروف في محل واحد حتى ينعدم سابقها ويتجدد لاحقها.

---

(١) قال جعفر بن حرب (وهو بغدادي معتزلي): إن الله ﷻ لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر أن يعمي بصيرًا أو يفقر غنيًّا إذا علم أن البصر والغنى أصلح لهم، وكذلك لا يقدر أن يغني فقيرًا أو يصح زمنًا إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم. وأكفرته معتزلة البصرة في هذا القول وقالوا: إن القادر على العدل يجب أن يكون قادرًا على الظلم، والقادر على الصدق يجب أن يكون قادرًا على الكذب، وإن لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما، ولغناه عنهما، ولعلمه بغناه عنهما؛ لأن القدرة على الشيء يجب أن تكون قدرة على ضده. «موسوعة الفرق والجماعات» (٣٦١).

(٢) قال الغزالي في معرض كلامه عن كلام الله: أنه تعالى متكلم آمرًا ناهٍ واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك أجرام ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان، وأن القرآن والتوراة والإنجيل والزبور كتبه المنزلة على رسله ﷺ وأن القرآن مقروء بالألسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب، وأنه مع ذلك قديم قائم بذات الله تعالى لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق وأن موسى ﷺ سمع كلام الله بغير صوت لا حرف، كما يرى الأبرار ذات الله تعالى في الآخرة من غير جوهر ولا عرض، وإذا كانت له هذه الصفات كان حيًّا عالمًا قادرًا مريدًا سميعًا بصيرًا متكلمًا بالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام لا بمجرد الذات. «إحياء علوم الدين» (١/ ٩١).

....

وكل ما سبق وجوده العدم أو طرأ على وجوده العدم فهو حادث، فالحروف والأصوات أبدًا لا تكون إلَّا حادثة، فلو تركب الكلام منها لكان حادثًا ضرورة، إذ المركب من الحوادث حادث.

وذهب الحشوية(١) المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الباري تعالى القائم بذاته حروف وأصوات، ومع كونه حروفًا وأصواتًا أزلي هو قديم أزليّ، وهؤلاء أصحاب غاية في الضلالة، وتورط في بحبوحة الجهالة، فإن من سواهم من أهل البدع ربما تعرض لهم شبهة مخيلة لا تهدم من أول مرة بالضروريات، أما هؤلاء فلم يراعوا ضروريات العقول، ولا وقفوا من أول مرة عند شيء منها. نعوذ بالله من الخذلان، كاعتقادهم أن الباري تعالى جسم مستو على العرش بالمماسة والاستقرار، ثم ينتقل كل ليلة جمعة عندما يبقى ثلث الليل وينزل عن مكانه إلى السماء(٢)، ثم يعود عند الفجر إلى مكانه، وهم على صنفين:

صنف منهم قالوا بتحيزه وتصويره وتشكيله على شكل الإنسان، وهؤلاء مساوون لليهود في هذا الاعتقاد.

وصنف آخر منهم قالوا بتحيزه من غير شكل، ولا جارحة(٣). ثم اتفقوا على أن كلامه

---

(١) الحشوية: قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره، يُجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون أن هذا الظاهر هو المراد منها، فإذا جاء في القرآن أن لله تعالى يدًا ووجهًا فإنه تعالى تكون له يد ووجه.
وقيل: المراد بالحشوية: طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر إجراؤها على ظاهرها ويقولون إن تفسيرها أو تأويلها يتجاوز إدراكهم، والكلام فيها على ذلك حشو أي لا طائل منه. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص١٨٧).

(٢) روى مسلم في صحيحه [١٦٨- (٧٥٨)] كتاب صلاة المسافرين وقصرها، ٢٤/ باب: الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له ومن يسألني فأعطيه ومن يستغفرني فأغفر له».

(٣) قال النووي: هذا من أحاديث الصفات، وفيه مذهبان مشهوران للعلماء مختصرهما: أن أحدهما: وهو مذهب جمهور السلف، وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما يليق بالله تعالى وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق. =

....

سبحانه وتعالى قديم حروف وأصوات متقطعة يتكلم بما شاء منها باللسان العربي والعجمي، وضروب الألسنة الموضوعة لأهل الأرض، فيقولون: إنه ينطق بالباء والميم وسائر الحروف لا على مخارج الحروف.

والذين قالوا بأنه على شكل الإنسان قالوا: بأنه يتكلم بالحروف على مخارجها وجملتها قديمة وهو ينظمها كيف يشاء، وعلى أي لغة يشاء، وكيف تدخل المشيئة القديم، لولا أن الله يسلب عقل التمييز لمن يشاء، وهو عندهم يتكلم إذا يشاء ويسكت إذا يشاء، فإذا سكت لم ينعدم كلامه، ولكنه صمت (واكنه)[1] تعالى الله عن قولهم.

ومن شنيع مذهبهم: أن القارئ إذا قرأ منْ كتاب الله تعالى آية، فالذي يسمع منه هو الكلام القائم بالله سبحانه، وقد وجد في محل من القارئ ولم ينتقل عن ذات الإله، وزعموا أن حروف المصحف عين كلام الله تعالى من غير أن ينتقل أيضًا عن ذاته[2]. وهذا قول النصارى بتدرع [3] عيسى عليه السلام بالصفة الأزلية التي هي العلم من غير أن تفارق الإله، ولكن النصارى خصصوا بذلك واحدًا من الخلق وهو عيسى عليه السلام، وهؤلاء حكموا بذلك في حق كل قارئ يتلو آية من آيات الله.

=والثاني: مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما يليق بها بحسب مواطنها فعلى هذا تأولوا هذا الحديث تأويلين:

أحدهما: تأويل مالك بن أنس وغيره، معناه تنزل رحمته وأمره وملائكته كما يقال: فعل السلطان كذا إذا فعله أتباعه بأمره.

والثاني: أنه على الاستعارة ومعناه: الإقبال على الداعين بالإجابة واللطف والله أعلم. النووي في شرح مسلم (٦/ ٣٢، ٣٣) طبعة دار الكتب العلمية.

(١) كذا بالأصل.

(٢) القول في القرآن: قالت المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة: إن القرآن كلام الله سبحانه وإنه مخلوق لله لم يكن ثم كان، وقال هشام بن الحكم ومن ذهب مذهبه: إن القرآن صفة لله لا يجوز أن يقال إنه مخلوق، ولا إنه خالق. وزاد البلخي عنه أنه قال: لا يقال غير مخلوق أيضًا كما لا يقال مخلوق؛ لأن الصفات لا توصف. وحكى زرقان عنه: أن القرآن على ضربين إن كنت تريد المسموع فقد خلق الله سبحانه الصوت المقطع وهو رسم القرآن، وأما القرآن ففعل الله مثل العلم والحركة منه لا هو هو، ولا هو غيره، وقال محمد بن شجاع الثلجي ومن وافقه من الواقفة: إن القرآن كلام الله وإنه محدث كان بعد أن لم يكن، وبالله كان وهو الذي أحدثه، وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٥٦).

(٣) درع: «درع فلانًا»: ألبسه درع الحديد، وتدرع الدرع: لبسها.

....

والحكم بقدم حروف وأصوات تتجدد، والعدم سابق لها ولاحق، وكون الشيء الواحد يحل محلين خروج عن دائرة العقل وجحد للضروريات، وكيف يوصف بالعقل من يقول: إن الحروف إذا صيغت من زبر الحديد[1] حتى يفهم منها آية من كتاب الله تعالى، فهي بأعيانها عين كلام الله تعالى، وكانت إذ كانت زبرًا حادثة، فلمَّا صارت حروفًا انقلبت قديمة.

وأطلقت طائفة منهم القول بأن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه وتعالى هي الله المعبود بحق وإن كُتبت في أماكن فهو واحد في أماكن.

قال أبو حامد: ويلزمهم أن يحرق ما يكتب فيه اسم النار، والقوم مبتلون بعظيم الغباوة.

قال ابن دهاق: وهذه الطائفة أجهل الناس في طريق النظريات، وأكثر خلق الله جمودًا على الحسيَّات، حتى حملهم ذلك على إنكار وجوب النظر[2] في المخلوقات.

وقالوا: إن الاشتغال بالنظر في العقليات بدعة وضلالة، وريب في الدين، وتشكيك في مذهب المسلمين، وتسّموا بالسُّنِّية المتورعين بترك النظر في آيات رب العالمين: ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَـٰتِنَآ إِلَّا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[العنكبوت: ٤٧].

قال: وهم عامة محضة لا يفهمون حقيقة ولا مجازًا، ولا يفرقون بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل، ولهذا يقولون: إنه تعالى قادر على قلب الحقائق، وأن يوجد المستحيلات إذا أرادها كالجمع بين الضدين، وإنما يمتنع عندهم المحال في عقول الخلق، وقدرة الله تعالى صالحة لإيقاعه، وإنما منع من ذلك أنه لم يرده، ولو أراده لكان، فلا محال عندهم بوجه من الوجوه، إنما هو لو أراده لكان.

---

(١) قال تعالى: ﴿ءَاتُونِى زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ ٱلصَّدَفَيْنِ قَالَ ٱنفُخُوا۟﴾. الزبر: جمع زبرة وهي القطعة منه، قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة وهي كاللبنة، يقال: كل لبنة زنة قنطار بالدمشقي أو تزيد عليه ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ ٱلصَّدَفَيْنِ﴾ أي: وضع بعضه على بعض من الأساس، حتى إذا حاذى به رءوس الجبلين طولاً وعرضًا، واختلفوا في مساحة عرضه وطوله على أقوال. ﴿قَالَ ٱنفُخُوا۟﴾. أي: أجج عليه النار حتى صار كله نارًا ﴿قَالَ ءَاتُونِىٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾. «تفسير ابن كثير» (٣/ ١٠٧).

(٢) النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن، والمراد بالفكر: انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد كالحدس، وأكثر حديث النفس لا يسمى فكرًا. والنظر في معرفته تعالى واجب إجماعًا، واختلفوا في طريق ثبوت هذا الوجوب، فعند النقليين هو السمع، وعند المعتزلة هو العقل. وأول ما يجب على المكلف عند الأكثرين هو معرفة الله تعالى، إذ هو أصل المعارف، وقيل: هو النظر فيها. وأهل النظر مثلاً يحيلون أن يخلق الله جوهرًا لا أعراض فيه فيكون لا متحركًا ولا ساكنًا، ولا مجتمعًا ولا متفرقًا، ولا حارًّا ولا باردًا، ولا رطبًا ولا يابسًا، ولا ملونًا ولا مطعمًا، ولا قابلاً لشيء من الأعراض، في حين أن الصالحية يجوزون ذلك. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٨٧، ٨٨).

....

واعتقاداتهم موجودة كثيرًا في العامة، وفي تلامذة من طلبة العلم. ولهذا صرح بعض المتفقهين في زمان الغزالي بقريب من مذهبهم فقال في قوله تعالى: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾[١][الزمر: ٤]. وفي قوله: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا﴾ وهو الزوج ﴿لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾[٢][الأنبياء: ١٧]. فقال: ما منع من ذلك إلَّا أنه لم يرده، فلما بلغ ذلك حجة الإسلام الغزالي رحمه الله قال: وهلاً تنبه هذا الغبي لقوله: ﴿إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ إنه لو كان فعلاً من أفعالنا تناله هذه التسمية، ولقوله: ﴿لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ أي: لو أراد ذلك لكان خلقًا يسميه ابنًا بمعنى الرأفة والرحمة، لا بمعنى التولد على حقيقة النبوة. وعليه نبه بقوله: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾[٣][مريم: ٩٣] تنبيهًا على: أن النبوة والعبودية لا يجتمعان، وكذلك الرق والزوجية لا يجتمعان.

وزعموا أن القديم سبحانه لو لم يوصف بالاقتدار على ذلك لكان عاجزًا، وذلك منهم جهل بما يتعلق به الاقتدار والعجز[٤]، ويلزمهم على هذا أن يكون سبحانه قادرًا على اختراع إله مثله قديم، لا أول له، فإن امتنعوا من ذلك ألزموا كونه عاجزًا على مقتضى آرائهم، والعاجز ليس بإله.

---

(١) بين الله تعالى أنه لا ولد له كما يزعمه جهلة المشركين في الملائكة والمعاندون من اليهود والنصارى في العزير وعيسى، فقال تبارك وتعالى: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾. أي: لكان الأمر على خلاف ما يزعمون، وهذا شرط لا يلزم وقوعه ولا جوازه، بل هو محال، وإنما قصد تجهيلهم فيما ادعوه وزعموه. وقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾. أي: تعالى وتنزه وتقدس عن أن يكون له ولد، فإنه الواحد الأحد الفرد الصمد الذي كل شيء عبد لديه فقير إليه، وهو الغني عما سواه، الذي قد قهر الأشياء فدانت له وذلت وخضعت، تبارك وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوًا كبيرًا. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٤٥).

(٢) قال ابن أبي نجيح عن مجاهد: يعني من عندنا يقول: وما خلقنا ولا نارًا ولا موتًا ولا بعثًا ولا حسابًا، وقال الحسن، وقتادة وغيرهما ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا﴾ اللهو المرأة بلسان أهل اليمن، وقال إبراهيم النخعي ﴿لَّٱتَّخَذْنَٰهُ﴾ من الحور العين. وقال عكرمة والسدي: المراد باللهو ههنا الولد، وهذا والذي قبله متلازمان. تفسير ابن كثير (٣/ ١٧٩).

(٣) قال ابن كثير: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ أي: لا يصلح له ولا يليق به لجلاله وعظمته لأنه لا كفء له من خلقه لأن جميع الخلائق عبيد له، ولهذا قال: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ۝٩٣ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا﴾. أي: قد علم عددهم منذ خلقهم إلى يوم القيامة ذكرهم وأنثاهم وصغيرهم وكبيرهم. «تفسير ابن كثير» (٣/ ١٤٣).

(٤) اختلفت المعتزلة في العجز على ثلاث مقالات: فقال الأصم: إنما هو العاجز، وليس له عجز غيره يعجز به. وقال أكثر المعتزلة: العجز غير العاجز. وقال عباد: العجز غير الإنسان ولا أقول غير العاجز؛ لأن قولي: عاجز خبر عن إنسان وعجز. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣٠٩).

....

وإن حكموا باقتداره على ذلك لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود مثل لله تعالى؛ إذ لا فرق في الكفر بين من يجوز في حق الله تعالى ما يقدح في ألوهية، وبين من يحكم بوقوع ذلك، فتركب مذهب الحشوية[1] من ثلاث جهالات:

إحداها: جهلهم باللسان، والفرق بين مجازه وحقيقته، ولهذا حكموا بظاهر ما ورد من الاستواء على العرش، والنزول إلى السماء في الثلث الأخير من الليل[2]، وكون القرآن كلام الله [3] محفوظًا في الصدور، مقروءًا بالألسنة، مكتوبًا في المصاحف، وما ورد من نداء الله في الآخرة بصوت يسمعه من قرب ومن بعد، وغير ذلك مما لا يحصى.

والثانية: جمودهم على ما سبق إليهم من ظاهر اللفظ.

والثالثة: مغالطتهم العقول حذرًا من ترك الظاهر.

ولا شك أن الجهل باللسان وعدم إتقان فنّي البلاغة والبيان[4]، والبعد عن ممارسة العلوم

---

(١) انظر ما تقدم عن الحشوية.

(٢) قال النووي: اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين: أحدهما -وهو مذهب معظم السلف أو كلهم-: أنه لا يتكلم في معناها، بل يقولون: يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء وأنه منزه عن التجسم والانتقال والتحيز في جهة، وعن سائر صفات المخلوق، وهذا القول هو مذهب معظم المتكلمين أنها تتأول على ما يليق بها على حسب مواقعها. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٨) طبعة دار الكتب العلمية.

(٣) اختلفت المعتزلة في كلام الله سبحانه، هل هو جسم أم ليس بجسم؟ على ستة أقاويل: الفرقة الأولى منهم: يزعمون أن كلام الله جسم وأنه مخلوق وأنه لا شيء إلّا جسم. والفرقة الثانية: يزعمون أن كلام الخلق عرض وأن كلام الخالق جسم وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقه وهذا قول النظام وأصحابه. والفرقة الثالثة من المعتزلة: يزعمون أن القرآن مخلوق لله وهو عرض، وأبوا أن يكون جسمًا وزعموا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته. والفرقة الرابعة منهم: يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد، وكذا الفرقة الخامسة والسادسة مع تفاسير مختلفة. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٦٧ - ٢٦٩).

(٤) قال النووي في أحاديث الصفات: إنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهله بأن يكون عارفًا بلسان العرب وقواعد الأصول والفروع ذا رياضة في العلم.

فعلى هذا المذهب يقال في قوله ﷺ « فيأتيهم الله » أن الإتيان عبارة عن رؤيتهم إياه لأن العادة أن من غاب عن غيره لا يمكنه رؤيته إلّا بالإتيان فعبر بالإتيان والمجيء هنا عن الرؤية مجازًا، وقيل: الإتيان فعل من أفعال الله=

....

العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية، ثم التجاسر مع عدم ذلك كله على الخوض فيما يحتاج إلى علوم عديدة، وفكرة منتقدة، وتأييد إلهي من غير أخذ عن أهل العلوم، وحسن أدب في التلقي منهم أصل لكل ضلالة وكفر، والعياذ بالله.

وبالجملة: فاعتقاد الحشوية تألف من ضلالات ثلاث: من تهودٍ، وتنصّرٍ، واعتزالٍ.

فهم مع اليهود في اعتقاد الجسم في حق الإله.

ومع النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الأجسام وأنه لا يفارق مع ذلك الإله.

ومع المعتزلة في اعتقادهم أن الله تعالى حروف وأصوات، وهو نص مذهب اليهود أيضًا؛ غير أن المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والأصوات به سبحانه وتعالى لما تفطنوا لحدوثها، وأدركوا أن قيام الحوادث بذاته تعالى محال.

وهؤلاء حكموا بذلك لعظيم غباوتهم وجهلهم الضروريات التي تدرك بأوائل العقول. واشترك الجميع في عدم تعقل ما قاله أهل الحق من إثبات كلام ليس بحرف ولا صوت، قائم بنفس المتكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والإشارات[(١)].

واحتج أهل الحق على إثباته شاهدًا بأن الآمر والناهي يجد حالة أمره ونهيه من نفسه طلبًا جازمًا بالضرورة، ويدل عليه بالعبارات المختلفة، وما يعرض له الاختلاف مغاير لما لا يعرض له الاختلاف، ولأن العبارات بالجعل والمواضعة والتوقيف وما في النفس حقيقة عقلية، لا بالجعل والتوقيف .

وزعمت المعتزلة أن ما يجده الطالب في نفسه يرجع إلى إرادة الامتثال، ويردون الخبر إلى العلم بنظم الصيغة.

=تعالى سماه إتيانًا. وقيل: المراد بـ:«يأتيهم الله». أي: يأتيهم بعض ملائكة الله. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٨) طبعة دار الكتب العلمية.

(١) اختلف الذين زعموا أن القراءة كلام فقال بعضهم: القراءة كلام لأن القارئ يلحن في قراءته وليس يجوز اللحن إلَّا في كلام، وهو أيضًا متكلم، وإن قرأ كلام غيره، ومحال أن يكون متكلمًا بكلام غيره، ولابد من أن تكون قراءته هي كلامه. وقال آخرون: الكلام حروف، والقراءة صوت، والصوت عندهم غير الحروف. وقد أنكر هذا القول جماعة من أهل النظر وزعموا أن الكلام ليس بحروف. وقالت المعتزلة: القراءة غير المقروء، وهي فعلنا، والمقروء فعل الله سبحانه. «مقالات الإسلاميين» للأشعري (٢/ ٢٧٠).

....

فالحاصل: الاتفاق على وجدان أصل المعنى في النفس، وإنما النزاع في تمييزه عن الإرادة والعلم، واحتج الأصحاب على مغايرته للإرادة بوجود الأمر بدونها، وبينوه بوجوه:

الأول: أن الله تعالى أمر الكفار بالإيمان[١]، والعصاة بالطاعات، ولم يرد وقوع ذلك منهم، إذ لو أراد ذلك لوقع وإلَّا لزم النقص بنفوذ مشيئة العبد دون مشيئة الله تعالى.

وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

الثاني: أن الأمر يتعلق بفعل الغير والإرادة لا بمعنى الشهوة. والمحبة لا تتعلق إلَّا بفعل المريد.

الثالث: أن من حلف ليقضينّ غريمه دينه غدًا إن شاء الله تعالى فتمكن من قضائه ولم يقضه لم يحنث[٢]، مع أن الله تعالى قد أمره بذلك، فلو تضمن الأمر الإرادة لكان قد شاء الله قضاه. فكان يجب أن يحنث، ولم يحنث بالإجماع.

قالوا: ولأن المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده إذا اعتذر أنه يخالفه فلم يصدقه، فأراد تمهيد عذره بأنه يأمره بحضرته ويريد مخالفته، فإذا أمره فقد تحقق الأمر بدون الإرادة للامتثال.

قال ابن التلمساني: وهذا لا حجة فيه، فإن عذره يتمهد بإظهار أنه آمره، ولا يتوقف على أنه آمر حقيقة. ومثله لازم للأشعرية[٣] في الطلب النفسي الذي أثبتوه. أي: أن هذا الأمر لم يوجد معه الطلب النفسي.

---

(١) قال النووي: قال الخطابي: وقد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر إجبار الله سبحانه وتعالى العبد وقهره على ما قدره وقضاه، وليس الأمر كما يتوهمونه، وإنما معناه الإخبار عن تقدم علم الله سبحانه وتعالى بما يكون من اكتساب العبد وصدورها عن تقدير منه وخلق لها خيرها.

قلت: وقد تظاهرت الأدلة القطعيات من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله سبحانه وتعالى، وقد أكثر العلماء من التصنيف فيه ومن أحسن المصنفات فيه وأكثرها فوائد كتاب الحافظ الفقيه أبي بكر البيهقي، وقد قرر أئمتنا من المتكلمين ذلك أحسن تقرير بدلائلهم القطعية السمعية والعقلية والله أعلم. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣٩) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) حنث في يمينه: لم يبر فيها وأثم، ومال عن حق إلى باطل.

(٣) عارض الأشعري المعتزلة في قولهم بوجوب فعل الأصلح على الله، وأطلق حرية المشيئة الإلهية، وعلى هذا قال: إن الله يجوز أن يؤلم الأطفال في الآخرة، وهو عدل منه إن فعله، وله أن يعاقب على الجرم الصغير بعقوبة لا تتناهى، وله أن يخلق من يعلم أنهم سيكفرون، وأن يلطف بالكفار ليؤمنوا، وكل ذلك عدل منه، وقال في صفات الله: إنها قائمة بذاته، أي: أنها ليست ذاته ولا غير ذاته، إذ لا يتصور أن يكون الذات حيًّا بغير حياة أو عالمًا بغير علم، أو قادرًا بغير قدرة، أو مريدًا بغير إرادة، بل الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحي بحياة، ومريد بإرادة، وذلك لأن من قال إنه عالم ولا علم كان مناقضًا. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٥١، ٥٢).

....

قالوا: ومن الدليل على المغايرة: أن يحسن أن يقال: أريد منك فعل هذا ولا آمُرك به. ولو كان كل آمر مريد التناقض.

وهذا أيضًا ضعيف؛ لأنه يمكن أن يحمل قوله: «أريد منك» على أني أحب ذلك أو أشتهيه، فلا ينافي ذلك في نفي الأمر.

وأما رد الخبر إلى العلم بنظم الصيغة فباطل أيضًا؛ لأن نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى. والخبر النفسي لا يختلف؛ ولأن الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معًا، والعلم بنظمها لا يختلف، وما في النفس يختلف .

وإذا ثبت أن لنا قولاً نفسيًا فتسميته كلامًا مأخوذًا من موارد اللغة، وقد قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾[1][المجادلة: ٨]. وقال: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[2][المنافقون: ١]، لم يكذبهم بالنسبة إلى القول بألسنتهم، بل بالنسبة إلى ما تكنه ضمائرهم. وقال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وهل إطلاقه على ما في النفس وعلى اللفظ بطريق الحقيقة، أو هو حقيقة في القول مجاز في النفسي، أو بالعكس، ثلاثة أقوال، والذي استقر عليه رأي الشيخ أبي الحسن أنه مشترك.

واختار المعتزلة أنه حقيقة في اللفظ بدليل تبادره عند الإطلاق إلى الفهم، ولا يمتنع أن يكون حقيقة لغوية في النفس، وحقيقة عرفية في اللفظ.

---

(١) قال ابن كثير: أي: يفعلون هذا ويقولون ما يحرفون من الكلام وإيهام السلام، وإنما هو شتم في الباطن ومع هذا يقولون في أنفسهم لو كان هذا نبيًا لعذبنا الله بما نقول له في الباطن لأن الله يعلم ما نسره، فلو كان هذا نبيًا حقًا لأوشك أن يعاجلنا الله بالعقوبة في الدنيا. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٣٢٣).

(٢) يقول تعالى مخبرًا عن المنافقين: إنهم إنما يتفوهون بالإسلام إذا جاءوا النبي ﷺ، فأما في باطن الأمر فليسوا كذلك بل على الضد من ذلك، ولهذا قال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ﴾. أي: إذا حضروا عندك واجهوك بذلك، وأظهروا لك ذلك، وليس كما يقولون، ولهذا اعترض بجملة مخبرة أنه رسول الله فقال: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾ ثم قال: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ أي: فيما أخبروا به، وإن كان مطابقًا للخارج لأنهم لم يكونوا يعتقدون صحة ما يقولون ولا صدقه، ولهذا كذبهم بالنسبة إلى اعتقادهم. «تفسير ابن كثير» (١/ ٣٦٨).

....

وإذا عرفت مذهب أهل الحق في كلام الله تعالى[١] عرفت أن إطلاق السلف على كلام الله تعالى أنه محفوظ في الصدور ونقرأه بالألسنة ومكتوب في المصاحف لا يحمل على الحلول الذي فرغنا من بيان استحالته، بل لما كانت هذه الأشياء دالة على كلامه جل وعلا أطلق عليها كلامه من باب إطلاق اسم المدلول على الدال، وأطلق أنه موجود فيها أي فهمًا وعلمًا؛ لأن الشيء له وجودات أربع: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود بالبنان - وهو الكتابة.

وبهذا تعرف أن التلاوة غير المتلو، والقراءة غير المقروء، والكتابة غير المكتوب؛ لأن الأول من كل قسمين حادث، والثاني قديم، وهو كلام الله جل وعلا[٢]، والتلاوة والقراءة والكتابة متناهية، والمقروء والمتلو والمكتوب لا نهاية له[٣].

وبالجملة: فالإطلاقات اللفظية تابعة للنقل من حيث إطلاقها، ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها، فلابد من فهمها على ما يصح، لا أن الألفاظ متبوعة مطلقًا، يرفض لظاهر قواطع العقل، وإلَّا لزم كل ضلال وكفر.

والألفاظ وجوه دلالتها متكثرة، وإنما تضبط بطول ممارستها مع إتقان القوانين العقلية.

---

(١) قال الذهبي في «تاريخ الإسلام»: قال الخلال بسنده عن أحمد بن حنبل في معرض كلامه عن أصول السنة: والقرآن كلام الله غير مخلوق، وإنه من الله ليس ببائن منه، وإياك ومناظرة من أحدث فيه ومن قال باللفظ وغيره، ومن وقف فيه فقال: «لا أدري، مخلوق أو ليس مخلوق، وإنما هو كلام الله» فهو صاحب بدعة. «تاريخ الإسلام» وفيات (٢٤١- ٢٥٠).

(٢) ما زال المسلمون على قانون السلف من أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله غير مخلوق، حتى نبغت المعتزلة والجهمية فقالوا بخلق القرآن متسترين بذلك في دولة الرشيد. فروى أحمد بن إبراهيم الدورقي عن محمد بن نوح أن هارون الرشيد قال: بلغني أن بشر بن غياث يقول: «القرآن مخلوق لله إن أظفرني به لأقتلنه». «تاريخ الإسلام» وفيات (٢٤١- ٢٥٠).

(٣) هل القراءة هي المقروء؟ اختلف الذين زعموا أن القراءة كلام. فقال بعضهم: القراءة كلام؛ لأن القارئ يلحن في قراءته، وليس يجوز اللحن إلَّا في كلام، وهو أيضًا متكلم، وإن قرأ كلام غيره، ومحال أن يكون متكلمًا بكلام غيره، ولابد من أن تكون قراءته هي كلامه.

وقال آخرون: الكلام حروف، والقراءة صوت عندهم غير الحروف. وقد أنكر هذا القول جماعة من أهل النظر، زعموا أن الكلام ليس بحروف. فأما عبد الله بن كلاب فالقراءة عنده هي غير المقروء، والمقروء قائم بالله كما أن ذكر الله سبحانه غير الله، فالمذكور قديم لم يزل موجودًا وذكره محدث، فكذلك المقروء لم يزل الله متكلمًا به، والقراءة محدثة مخلوقة وهي كسب الإنسان. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٧٠).

....

واعلم أن مسألة الكلام ذات تشعب كثير وبحث مع المبتدعة منتشر شهير، حتى قيل: إنما سمي فن أصول الدين بعلم الكلام لأجله. وقد استبان الحق بما ذكرناه في المسألة، فرأينا الإعراض عن كثير من المباحث المذكورة فيها للمحافظة من التطويل بلا كثير جدوى له.

ولهذا قال بعض المحققين: الحق أن التطويل في مسألة الكلام، بل وفي جميع صفاته تعالى بعدما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوى(١)؛ لأن كُنه ذاته تعالى وكُنه صفاته محجوب عن العقل، وعلى تقدير التوصل إلى شيء من معرفة الذات فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: (أو يطرأ عليه سكوت) إشارة إلى مذهب الحشوية الذين وصفوا كلامه تعالى بالسكوت، تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا، بل لم يزل سبحانه متكلمًا ولا يزال، إذ لو جاز أن يسكت جل وعلا عن كلامه لجاز أن يتصف كلامه بالعدم، وذلك يوجب حدوثه، وما ادعاه الحشوية من كمون الكلام مع السكوت هَوَس لا حاصل له؛ إذ لا معنى للسكوت إلَّا انعدام الكلام، فإن كان السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه(٢)، وذلك نفي لقدمه وإثبات لحدوثه، وإن كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم، وذلك ينفي بقاءه، وإذا انتفى البقاء انتفى القدم، لما عرفت أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه، وينعكس بعكس النقيض الموافق إلى أن كل ما لم يستحيل عدمه لم يثبت قدمه، وإذا امتنع القدم أيضًا لزم ضده الذي هو الحدوث.

---

(١) قال النووي: اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين:
أحدهما: وهو مذهب معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها، بل يقولون: يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء وأنه منزه عن التجسم والانتقال والتحيز في جهة، وعن سائر صفات المخلوق وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين واختاره جماعة من محققيهم وهو أسلم.
والقول الثاني -وهو مذهب معظم المتكلمين-: أنها تتأول على ما يليق بها على حسب مواقعها، وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهله بأن يكون عارفًا بلسان العرب وقواعد الأصول والفروع ذا رياضة في العلم. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٧، ١٨) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَـٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧]. يقول تعالى مخبرًا عن عظمته وكبريائه وجلاله وأسمائه الحسنى وصفاته العلا وكلماته التامة التي لا يحيط بها أحد ولا اطلاع لبشر على كنهها وإحصائها كما قال سيد البشر وخاتم الرسل: «لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَـٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ﴾ الدالة على عظمته وصفاته وجلاله لتكسرت الأقلام ونفد ماء البحر، ولو جاء أمثالها مددًا. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٤٦٧).

....

وبالجملة: فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق، فيكون حادثًا بغير وسط، والسابق حادث بواسطة أن ما لحقه العدم لزم أن يسبقه العدم.

وإذا لزم من السكوت حدوث الكلام [١] لزم منه حدوث الذات الموصوفة به، لما عرفت أن قيام الصفة الحادثة بشيء يوجب حدوث ذلك الشيء.

ودعوى الاتصاف بذلك لمن تنزه عن الحوادث في ذاته وجميع صفاته جل وعلا كفر لا محالة. وما ورد في الحديث مما يخالف هذا الذي قررنا فموؤل. فمنه ما ورد في الحديث: «إن الله يسمع الناس يوم القيامة قائلاً: يقول الله سبحانه: أنصتوا كما أنصت لكم، أنا اليوم ظالم إن جاوزني في ظلم ظلم».

قال ابن دهاق: يرجع معنى الحديث إلى أن الباري سبحانه وتعالى يعلم ويرى ويسمع، ومع ذلك لا يخلق لهم سمعًا؛ لخبره بأعمالهم، لا أن الله تعالى يجوز عليه أن يصمت، فإن ذلك كان يكون بانعدام كلامه، وكلامه سبحانه وتعالى قديم [٢]. وقد تقدم ذكر الدليل القاطع على أن القديم لا ينعدم عند ذكرنا حدوث العالم. انتهى.

قلت: يعني أنه تجوز بإطلاق الصمت على لازمه وهو عدم إدراكه ما عند الصامت من الخبر، وبهذا تعرف أنه ليس معنى ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، أنه ابتدأ الكلام له بعد أن كان ساكتًا، ولا أنه بعدما كلمه انقطع كلامه وسكت، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

---

(١) قال الغزالي: أنه تعالى متكلم آمرًا ناهٍ واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك أجرام، ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان، وأن القرآن والتوراة والإنجيل والزبور كتبه المنزلة على رسله عليهم السلام، وأن القرآن مقروء بالألسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب، وأنه مع ذلك قديم قائم بذات الله تعالى لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق، وأن موسى ﷺ سمع كلام الله بغير صوت لا حرف، كما يرى الأبرار ذات الله تعالى في الآخرة من غير جوهر ولا عرض. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ٩١).

(٢) قال بعض من أنكر خلق القرآن أن القرآن قد يسمع ويكتب غير مخلوق، وكذلك العلم غير القدرة، والقدرة غير العلم، وأن الله سبحانه لا يجوز أن يكون غير صفاته وصفاته متغايرة وهو غير متغاير، وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث، وأن الله سبحانه لم يزل متكلمًا، وأنه مع ذلك حروف وأصوات، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله سبحانه متكلمًا بها. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٥٨).

....

وإنما المعنى: أنه تعالى بفضله أزال المانع عن موسى عليه السلام، وخلق له سمعًا، وقواه حتى أدرك به كلامه القديم، ثم منعه بعد ذلك، ورده إلى ما كان قبل سماع كلامه، وهذا معنى كلامه لأهل الجنة[١].

وروي: أن موسى عليه السلام عند قدومه من المناجاة كان يسد أذنيه لئلاً يسمع كلام الخلق، إذ صار عنده كأشد ما يكون من أصوات البهائم المنكرة، حتى لم يكن يستطيع سماعه (بحدثان)[٢] ما ذاق من اللّذات التي لا يحاط بها ولا تكيّف عند سماع كلام من ليس كمثله شيء جل وعلا.

ولولا أنه سبحانه وتعالى يغيبه عما ذاق عند مناجاته مما لا يقدر على وصفه لما أمكن أن يأنس إلى شيء من المخلوقات أبدًا، ولما انتفع به أحد، فسبحانه من لطيف، ما أوسع كرمه وأعظم جلاله .

ومن أعجب الأمور في هذا: عدم ذوبان الذات من موسى عليه الصلاة والسلام، وتلاشيها حتى تصير عدمًا محضًا عند اطّلاعها من ذي الجلال على ما اطَّلعت، لولا أنه ثبّتها وأمسكها الذي أمسك السموات والأرض أن تزولا[٣].

وأما تأويل المعتزلة كلام الله سبحانه وتعالى لموسى عليه السلام بخلق حروف وأصوات في الشجر يسمع منها ما أراد الله تعالى أن يوصله إليه، فبناء منهم على مذهبهم الفاسد من إنكار الكلام القديم القائم بذاته تعالى، وقد سبق رد ذلك عليهم.

---

(١) روى مسلم في صحيحه [٢٩٧- (١٨١)] كتاب الإيمان، ٨٠- باب: إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، وفيه: عن صهيب عن النبي ﷺ قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئًا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فما أُعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل»، وروى أيضًا مسلم [٣٠٢- (١٨٣)] في الإيمان ٨١- باب: معرفة طريق الرؤية، عن أبي سعيد الخدري، عن رسول الله ﷺ في حديث طويل، وفي آخره: «فيقولون: ربنا أعطيتنا ما لم تعط أحدًا من العالمين، فيقول: لكم عندي أفضل من هذا. فيقولون: يا ربنا أي شيء أفضل من هذا؟ فيقول: رضاي، فلا أسخط عليكم بعده أبدًا».

(٢) كذا بالأصل وأظنها (بعد).

(٣) قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾. اي: لا يقدر على دوامهما وإبقائهما إلا هو، وهو مع ذلك حليم غفور. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٥٧٩).

....

وأيضًا فالذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾[١] [الأعراف: ١٤٤]. وتسميته عليه السلام بكليم الله، أنه خص بسماع كلام الله القديم القائم بذاته[٢]، وهو الذي نقل عن السلف، ودرج عليه الخلق، ودلت عليه السنة والقرآن.

ولو كان اصطفاؤه بمجرد سماعه كلامًا حادثًا خلقه الله في جسم من الأجسام لكان كل من سمع كلامًا من مخلوق قد شاركه في ذلك؛ لأن الذوات الحادثة وصفاتها مخلوقة له تعالى.

فإن أجابوا بأنه خص بخلق الكلام فيما لا يعتاد منه الكلام قيل لهم: وهذا أيضًا لا خصوصية فيه؛ لوجود مثله في سائر الأنبياء.

وأيضًا فإطلاق ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ﴾ بمعنى خلق الكلام مجاز، وتوكيد الفعل بالمصدر في الآية يمنعه. فإن قلت: لا نُسلِّم أن التوكيد يدفعه لوقوعه مع المجاز، ومنه:

بكى الخزّ من عوف وأنكر جلده وعجت عجيجًا[٣] من جذام[٤] المطارق[٥]

سلمنا دفع التوكيد المجاز، لكن إنما يدفعه في الآية أن لو وقع بالمعنوي الذي يدفع توهم المجاز في النسبة، إذ فيها وقع النزاع في الآية، لا في المسند؛ لأن الكلام حقيقة قد وقع، وإنما النزاع ممن وقع.

---

(١) يذكر تعالى أنه خاطب موسى بأنه اصطفاه على عالمي زمانه برسالاته وكلامه، ولهذا قال تعالى له: ﴿فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ﴾ أي: من الكلام والمناجاة ﴿وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾. أي: على ذلك وتطلب ما لا طاقة لك به. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٢٥٢).

(٢) اختلفوا في كلام الله سبحانه: هل يسمع أم لا؟ فقال قائلون: ليس يسمع كلام الله إلَّا بمعنى أنا نفهمه، وإنما نسمعه متلوًا، أي نسمع تلاوته، وإن موسى عليه السلام سمعه من الله عز وجل. وقال قائلون: لسنا نسمع كلام الله بأسماعنا ولا نسمع أيضًا كلام البشر بأسماعنا، وإنما نسمع في الحقيقة الشيء المتكلم متكلمًا، فموسى سمع الله سبحانه متكلمًا، ولا سمع كلامًا في الحقيقة، وإنه يستحيل أن يسمع ما ليس بقائم بنفسه. وقال قائلون: المسموع هو الكلام أو الصوت، وكلام البشر يسمع في الحقيقة، وكذلك كلام الله نسمعه في الحقيقة، وكذلك كلام الله نسمعه في الحقيقة إذا كان متلوًا وإنه هذه الحروف التي نسمعها، ولا نسمع الكلام إذا كان محفوظًا أو مكتوبًا. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٥٩، ٢٦٠).

(٣) عج: عجًا وعجيجًا: رفع صوته وصاح.

(٤) جُذام: علة تتآكل منها الأعضاء وتتساقط.

(٥) المطارق: جمع مطرقة، آلة من الحديد ونحوه تطرق بها المعادن، وآلة يدق بها الصوف والقطن ليندق.

....

قلت: الجواب عن الأول: أن البيت من باب الاستعارة التبعية لوقوعها في الفعل، والاستعارة مطلقًا مبنية على تناسي التشبيه، حتى قال فيها طائفة من علماء البيان: إنها حقيقة لغوية، فيصح التوكيد فيها للمبالغة في دخول المشبه في جنس المشبه به، والآية لا قرينة فيها على الاستعارة، بخلاف البيت، فإن قرينة الاستعارة فيه إسناد العجيج إلى ما لا يتأتى منه حقيقة.

إلَّا أنه لا يسلم هذا الجواب من ورود الاعتراض عليه بالمصادرة عن المطلوب؛ إذ الخصم يدعي أن الكلام ليس إلَّا الحروف والأصوات(١). وقد أسند في الآية إلى من لا يتأتى منه، فهو عنده كإسناد العجيج في البيت إلى المطارق.

لكن أهل السنة ﷺ إنما استدلوا بالآية بعد أن قام لهم البرهان القاطع على عدم انحصار الكلام في الحروف والأصوات، فصح الاستدلال بها، ولا يعترض بالبيت لما سبق.

وأيضًا فادعاء هدم قاعدة شهيرة بين علماء اللسان بمجرد بيت شعري يحتمل أمورًا لا يخفى ضعفها.

الجواب عن الثاني: منع أن النزاع إنما هو في النسبة لا في المسند، وذلك أن المعتزلة موافقون على أن إسناد الكلام إلى الله تعالى حقيقة لا مجاز، وأنه هو الذي كلم موسى لا غيره، لكن تأولوا الكلام المسند إليه على معنى الخلق للكلام، فمعنى «كلم» عندهم خلق الكلام، والمتكلم عندهم: الخالق للكلام(٢). ولا شك أن استعمال «كلَّم» بمعنى خلق الكلام مجاز، فتوكيده بالمصدر يدفع به.

---

(١) قال عبد الله بن كلاب: إن الله سبحان لم يزل متكلمًا، وإن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به، وإنه قديم بكلامه، وإن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته، وإن الكلام ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض، ولا يتغاير، وإنه معنى واحد بالله ﷻ، وإن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن وإنه خطأ أن يقال: كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره، وإن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير.

وزعم عبد الله بن كلاب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله ﷻ، وأن موسى عليه السلام سمع الله متكلمًا بكلامه، وأن معنى قوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ معناه: حتى يفهم كلام الله، ويحتمل على مذهبه أن يكون معناه: حتى يسمع التالين يتلونه. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٥٧، ٢٥٨).

(٢) قال الغزالي في «الإحياء» في العلم بصفات الله تعالى: أن الكلام القائم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث داخلاً تحت التغير، بل يجب للصفات من نعوت القديم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات، بل لم يزل في قدمه موصوفًا بمحامد الصفات ولا يزل في أبده كذلك منزهًا عن =

....

وإن زعم المعتزلة أنَّ ﴿كَلَّمَ﴾ بمعنى خلق هو الحقيقة وغيره مجاز، كان النزاع معهم لغويًّا، ويلزمهم الآن متكلم حقيقة إلَّا الله تعالى، إذ لا خالق سواه. ومنعهم لذلك بمقتضى أصلهم الفاسد في تأثير القدرة الحادثة في مقدورها لا يسمع لفساده.

وبالجملة: فنحن لم نذكر هذه الآية إلا على سبيل التقوية لإثبات الكلام النفسي القديم بسماع موسى عليه السلام له، وإلَّا فإنكار الكلام النفسي وحصره في الحروف والأصوات واضح البطلان عقلاً ونقلاً.

وإذا ثبت الكلام النفسي، ووجد في الكتاب أو السُّنَّة إسناد الكلام إليه تعالى وجب اعتقاد ظاهره، وأن المراد كلامه القديم القائم بذاته، والتعرض لإخراج اللفظ عن ظاهره الصحيح من غير موجب بدعة ومخالفة لإجماع الصحابة وتابعيهم بإحسان.

ولا شك أن المتبادر إلى الذهن لغة وعرفًا من قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ﴾[النساء: ١٦٤] من غير نظر إلى التوكيد أنه كلمه من غير واسطة، بل بكلامه القديم القائم به. وكذلك قوله: ﴿إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف: ١٤٤] إنما يتبادر إلى الذهن من هذه الإضافة الكلام القائم به جل وعلا، لا سيما مع ما اقترنت به من اصطفاء موسى عليه السلام بها على الناس[١]، ولا موجبة لصرف اللفظ عن ظاهره إلَّا توهم انحصار الكلام في الحروف

=تغير الحالات؛ لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإنما ثبت نعت الحدوث للأجسام من حيث تعرضها للتغير، وتقلب الأوصاف، فكيف يكون خالقها مشاركًا لها في قبول التغير؟ وينبني على هذا: أن كلامه قديم قائم بذاته، وإنما الحادث هي الأصوات الدالة عليها، وكما عقل قيام طلب التعلم وإرادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده حتى إذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علمًا متعلقًا بما في قلب أبيه من الطلب صار مأمورًا بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت معرفة ولده له فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله ﷻ ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ بذات الله ومصير موسى عليه السلام مخاطبًا به بعد وجوده إذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٩، ١١٠).

(١) في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ روى الحافظ أبي بكر بن مردويه بسنده قال: جاء رجل إلى أبي بكر ابن عياش فقال: سمعت رجلاً يقرأ: «وكلم اللهَ موسى تكليمًا» فقال أبو بكر: ما قرأ هذا إلَّا كافر.. وذكر الحديث»، وقال: إنما اشتد غضب أبي بكر بن عياش رحمه الله على من قرأ كذلك؛ لأنه حرف لفظ القرآن ومعناه، وكان هذا من المعتزلة الذين ينكرون أن يكون الله كلم موسى عليه السلام، أو يكلم أحدًا من خلقه، كما رويناه عن بعض المعتزلة: أنه قرأ على بعض المشايخ «وكلم اللهَ موسى تكليمًا» فقال له: يا ابن اللخناء كيف تصنع =

....

والأصوات، وقيامها بذاته تعالى محال فتعين التأويل.

وجوابه: أنه قد سبق بطلان هذا التوهم فتعين الإيمان بالظاهر؛ إذ لا عاضد للمرجوح.

وأيضًا فقول المعترض: أن التوكيد في الآية إنما يحقق المسند، وليس فيه وقع النزاع، بل في النسبة نقول على تقدير تسليمه: إن لم يحقق النسبة فلم نُقيّض خلاف ظاهرها فتعين الظاهر لعدم الصارف عنه.

قوله: (لاستلزام جميع ما ذكر التغير والحدوث). قد ذكرنا وجه ذلك في جميعها مفصلاً، وبالله التوفيق.



=بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾؟! يعني: أن هذا لا يحتمل التحريف ولا التأويل. «تفسير ابن كثير» (١/ ٥٨٧، ٥٨٨).

فصل

ثم نقول: يجب لهذه الصفات الوحدة، فتكون قدرة واحدة وإرادة واحدة وعلمًا واحدًا وكذا ما بعدها[١]. ويجب لها عدم النهاية في متعلقاتها، فتتعلق القدرة والإرادة بكل ممكن، والعلم والكلام بجميع أقسام الحكم العقلي، وهي كل واجب وجائز ومستحيل، والسمع والبصر والإدراك على القول به بكل موجود.

فصل

● ص/ ثم نقول: يجب لهذه الصفات الوحدة، فتكون قدرة واحدة وإرادة واحدة وعلمًا واحدًا، وكذا ما بعدها. ويجب لها عدم النهاية في متعلقاتها، فتتعلق القدرة والإرادة بكل ممكن، والعلم والكلام بجميع أقسام الحكم العقلي، وهي كل واجب وجائز ومستحيل، والسمع والبصر والإدراك على القول به بكل موجود.

● ش/ ذكر في هذا الفصل حكمين من أحكام الصفات:

أحدهما: وجوب الوحدة لكل واحدة منها .

والثاني: وجوب عموم التعلق لما تعلق منها في كل ما تصلح له.

فقولي: «ويجب لها عدم النهاية» أي: للمتعلق منها وهو ما عدا الحياة، أما الوحدة في الصفات فهي مما لا اختلاف فيها عند أهل السنة [٢] في جميعها إلَّا العلم والكلام.

---

(١) وممن شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين المعتزلة البصرية، فقد شبهوا إرادة الله بإرادة خلقه، ومن الكرامية من شبهوا كلام الله بكلام خلقه، ومن الروافض من قالوا بحدوث جميع صفات الله، وأنها من جنس صفاتنا، وزعموا أن الله تعالى لم يكن في الأزل حيًّا ولا عالمًا ولا مريدًا ولا سميعًا ولا بصيرًا إلخ، وإنما استحق هذه الأوصاف حيث أحدث لنفسه حياة، وقدرة، وعلمًا وإرادة... إلخ. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٥٨).

(٢) أهل السنة والجماعة تمسكوا بعروة الإسلام وحبل الدين واجتمعوا في أصولهم غير متفرقين، فكانوا هم أهل النجاة، ويستعملون في الأدلة الشرعية: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة والقياس، ويجمعون بين جميعها في فروع الشريعة.

و«السنة»: من فعل سن بمعنى بيّن، وسميت كذلك لأنها مبينة للقرآن، وهي في الشريعة: الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض. =

....

أما العلم فخالف فيه أبو سهل الصعلوكي -من الأشعرية- وأثبت لله تعالى علومًا لا نهاية لها، كما أن متعلقاتها كذلك. ورد عليه الجمهور بوجهين:

أحدهما: أنه يلزم على قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود، وهو محال.

الثاني: أنه مخالف للإجماع [(١)] ؛ لأن القائل قائلان، قائل بإثبات العلم القديم مع وحدته، وقائل بنفيه.

أما ثبوت علوم قديمة لا نهاية لها: فمجمع على بطلانه [(٢)] .

قال ابن التلمساني: والرد الأول فيه نظر، فإن الذي قام الدليل على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها. وبينوا الاستحالة فيها بوجوه لا تطَّرد مع فرض القدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة، ونسبة الجملتين، ولزوم تطرق الأقل والأكثر لما لا يتناهى، فإن فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث، وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها.

وكذلك الاستدلال بأن كل واحد مسبوق بعدم نفسه، فالكل مسبوق بالعدم، كل ذلك لا يمكن تقريره هنا.

قال: فالوجه في الرد الاعتماد على الوجه الثاني، وهو الإجماع. انتهى.

فإن قيل: كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع أنه تعالى عالم بما سيكون [(٣)] ، وبالكائن

=وتطلق عند علماء الأصول على ما فعله أو قاله أو قدره النبي ﷺ. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٧٥، ٧٦).

(١) الإجماع هو: اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي عملي استنادًا إلى الكتاب أو السنة أو القياس.

(٢) قال الغزالي في «الإحياء»: أنه عالم بجميع المعلومات محيط بما يجري من تخوم الأرضين إلى أعلى السموات وأنه عالم لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، ويدرك حركة الذر في جو الهواء ويعلم السر وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفًا به في أزل الآزال، لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ٩٠).

(٣) قال ابن تيمية: إن العلم بأن الشيء سيكون والخبر عنه بذلك، وكتابه ذلك لا يوجب استغناء ذلك عما به يكون من الأسباب التي لا يتم إلَّا بها، كالفاعل وقدرته ومشيئته، فإن اعتقاد هذا غاية في الجهل، إذ هذا =

....

والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن؛ لأن العلم بما سيكون مستلزم عدم ذلك المعلوم، والعلم بكونه يستلزم وجوده، فلو كان عينه لزم أن يكون أحدهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه.

فالجواب: أن الباري تعالى في أزله يعلم وجود الشيء مضافًا إلى وقته المعين كما يعلمه مضافًا إلى محله المعين.

ويعلم أنه معدوم قبل وجوده، وإن كان مما لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده، فليس علمه مظروفًا بالزمان، بل علمه تعالى يتعلق بإيجاد الموجود مضافًا إلى الزمان.

فالإضافة إلى الزمان صفة للعلم لا ظرف العلم، فليس علمه [1] زمانيًا، فيوصف بالماضيو الحاضر والمستقبل.

وإنما نشاهد هذا الغلط من حيث الإخبار عن ذلك المتعلق المخصوص بالقول اللفظي. فإن تقدم زمن الإخبار عنه عن زمن وجود ذلك الفعل، سمي الإخبار: مستقبلاً، وإن تأخر سمي: ماضيًا، وإن قارن سمي: حالاً.

=العلم ليس موجبًا بنفسه لوجود المعلوم باتفاق العلماء، بل هو مطابق له على ما هو عليه لا يكسبه صفة ولا يكتسب منه صفة بمنزلة علمنا بالأمور التي قبلنا كالموجودات التي كانت قبل وجودنا، مثل علمنا بالله وأسمائه وصفاته، فإن هذا العلم ليس مؤثرًا في وجود المعلوم باتفاق العلماء، وإن كان من علومنا ما يكون له تأثير في وجود معلوم، كعلمنا بما يدعونا إلى الفعل ويعرضنا صفته وقدره، فإن الأفعال الاختيارية لا تصدر إلَّا ممن له شعور وعلم، إذ الإرادة مشروطة بوجود العلم، وهذا التفصيل الموجود في علمنا بحيث ينقسم إلى علم فعلي له تأثير في المعلوم وعلم انفعالي لا تأثير له في وجود المعلوم. انظر «سؤالات في القدر» لابن تيمية (صـ٤٠، ٤١).

(١) استكمالاً لكلام ابن تيمية: ومن حكى من أهل الكلام عن أهل السنة والجماعة أنهم يقولون: إن العبد ليس قادرًا على غير ما فعل الذي هو خلاف المعلوم، فإنه مخطئ فيما نقله عنهم من نفي القدرة مطلقًا، وهو مصيب فيما نقله عنهم من نفي القدرة التي اختص بها الفاعل دون التارك، وهذا من أصول نزاعهم في جواز تكليف ما لا يطاق. فإن من يقول: الاستطاعة لا تكون إلَّا مع الفعل فالتارك لا استطاعة له بحال يقول: إن كل من عصى الله فقد كلفه الله ما لا يطيقه، كما قد يقولون: إن جميع العباد كلفوا ما لا يطيقون، ومن يقول: إن استطاعة الفعل هي استطاعة الترك، يقول: إن العباد لم يكلفوا إلَّا ما هم مستوون في طاقته وقدرته واستطاعته، لا يختص الفاعل دون التارك باستطاعة خاصة، فإطلاقه القول بأن العبد كلف بما لا يطيقه كإطلاق القول بأنه مجبور على أفعاله، إذ سلب القدرة في المأمور نظير إثبات الجبر في المحظور، وإطلاق القول بأن العبد قادر مستطيع على خلاف معلوم الله ومقدوره. انظر ابن تيمية في «سؤالات في القضاء والقدر» (صـ٦٤، ٦٥).

....

والماضي والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار الإخبار عنه.

أما تعلق العلم بوجوده في الزمن المتعين فشيء واحد.

ويقرر ذلك: أنا لو قدرنا علمنا بقدوم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا بإنباء الصادق، وقدر دوام ذلك العلم من غير أن يعرض لنا سهو وغفلة، لم نحتج عند قدومه إلى تجدد علم بقدومه، بل ما وقع هو ما علمناه قبل أن يقع، فمتعلق العلم بما سيكون والكائن هو شيء واحد، وهو قدوم زيد في وقت كذا.

هذا ما يتعلق بالعلم على وجه الاختصار.

وأما الكلام فالذي عليه أكثر أهل السنة أنه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متلعقات العلم، وهو مع وحدته وقدمه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء، وغير ذلك من معاني الكلام.

وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس هو الآخر، بل عين أمره تعالى هو عين نهيه، وعين خبره، وعين غير ذلك من معاني الكلام.

وذهب عبدالله بن سعيد الكلابي [1] إلى تعدده على ما سيأتي تحقيق قوله بعد إن شاء الله تعالى.

هذا ما يتعلق بوحدة الصفات، وأما عموم التعلق لها فمعناه: أن كل صفة من الصفات المتعلقة فهي تتعلق بجميع ما تصلح له.

وقد فسرنا ذلك في أصل العقيدة، فقولنا: «فتتعلق القدرة والإرادة بكل ممكن»، معناه: أن القدرة صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن، والإرادة صفة[2] يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالنظر إلى ذاته.

وإنما قلنا: «بالنظر إلى ذاته» ليدخل ما لا يتأتى إيجاده ولا تخصيصه من الممكنات، لكن لا بالنظر إلى ذاته بل بالنظر إلى غيره، وذلك كتعلق علم المولى تعالى بعدم وقوعه، فإنه وإن استحال

---

(١) عبدالله بن محمد بن كلاب القطاني، له ترجمة في كتاب «الفهرست» لابن النديم، وترجمة في كتاب «طبقات الشافعية» لابن السبكي (٢/ ٥١)، وفيها: أنه توفي بعد سنة ٢٥٠ من الهجرة.

(٢) اختلفت المعتزلة في الإرادة، هل تكون موجبة لمرادها أم لا؟ فقال أبو الهذيل والنظام ومعمر وغيرهم: الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها، وأجاز أكثر الذين قالوا بالإرادة الموجبة أن يمنع الإنسان من مرادها. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٠٠).

....

معه وقوع الممكن لكن لا يمنع من كونه متعلقًا للقدرة والإرادة عند المحققين كما لا يمنعه ذلك من وصفه بالإمكان.

وقد اختلفوا في إطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى[1] أنه لا يقع، كإيمان أبي لهب مثلاً، على قولين.

وقد وقف الغزالي بينهما على معنى: أن من قال بالتعلق فبالنظر إلى إمكانه في ذاته، ومن قال بنفي المتعلق فبالنظر إلى تعلق العلم بعدم وقوعه.

واستدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع بأنه لو لم تتعلق القدرة بالشيء لأجل تعلق العلم بعدم وقوعه للزم أن لا يكون للقدرة متعلق، والتالي باطل بالإجماع، فالمقدم مثله.

وبيان الملازمة: أن الممكن إما واجب الوقوع إن تعلق علم الله تعالى بوقوعه أو مستحيل إن تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوعه، فلو منعت الاستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض، إذ هما في المنع من تعلق القدرة سواء.

ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها قدرة الله تعالى وإرادته الممكنات الصادرة عن الحيوانات بالاختيار، فإنها عند أهل السنة صادرة بمحض قدرة الله تعالى وإرادته لا تأثير للحيوان في شيء منها، وقد خالفت المعتزلة في ذلك، وسيأتي الرد عليهم إن شاء الله .

وقوله: (والعلم والكلام بجميع أقسام الحكم العقلي)، إنما سوى بين العلم والكلام في المتعلق لما ذكر الأئمة أن كل عالم بمعلوم فإنه متكلم بمعلومه[2] .

---

(١) اتفق سلف الأمة وأئمتها وجمهور طوائف أهل الكلام على أن الله قادر على ما علم وأخبر أنه لا يكون، وعلى ما يمتنع صدوره عنه لعدم إرادته، لا لعدم قدرته عليه، وإنما خالف في ذلك طوائف من أهل الضلال من الجهمية والقدرية والمتفلسفة الصابئة الذين يزعمون انحصار المقدور في الموجود، ويحصرون قدرته فيما شاءه وعلم وجوده دون ما أخبر أنه لا يكون كما رجحه النظام والأسواري، وكما يقوله من زعم أنه ليس من المقدور غير هذا العالم، ولا في المقدور ما يمكن أن يهدي به الضال. انظر ابن تيمية في «سؤالات في القضاء والقدر» (صـ٦٢، ٦٣).

(٢) إن الله تعالى عالم بعلم، حي بحياة، قادر بقدرة، ومريد بإرادة، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع، وبصير ببصر، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة. وقول القائل: علم بلا علم، كقوله: غني بلا مال، وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم. فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة ، كالقتل والمقتول والقاتل، وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا يتصور بلا قاتل ولا قتل كذلك لا يتصور عالم بلا علم ولا علم بلا معلوم، ولا معلوم بلا=

....

ولما كان كل من صفتي الكلام والعلم لا يؤثر في متعلقه لم يمنع تعلقهما بكل واجب وبكل مستحيل.

والضمير في قوله: (وهي كل واجب...) إلى آخره، يعود على أقسام الحكم العقلي، وقسم الحكم إليها تقسيم كل إلى أجزائه، بدليل إبطاله لفظة «كل» في الأقسام.

ولو كان من تقسيم الكلي إلى جزيئاته لقال: وهي الواجب والجائز والمستحيل.

وقوله: (والسمع والبصر والإدراك على القول به بكل موجود)، يعني أن هذه الصفات الثلاثة في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود، وإن كان كل واحد منها في حقنا خاصًا ببعض الموجودات، فإن ذلك الخصوص عادي لا عقلي.

أما البصر: فاتفق أهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود، واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الرؤية من الإدراكات بكل موجود، فذهب القدماء منهم كعبد الله بن سعيد الكلابي والقلانسي [(١)] إلى أن هذا العموم مختص بالرؤية، وبقية الإدراكات لا يجوز أن تعم الموجودات.

ونقل عن الشيخ أبي الحسن مخالفتهما في ذلك، وصار إلى جواز عموم كل إدراك لكل موجود.

ومذهب الشيخ أبي الحسن إمام أهل السنة [(٢)] وإليه ينسبون سلكتُ في هذه العقيدة.

=عالم، بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض، فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاكه عن المعلوم، وانفكاك العلم عن العالم إذ لا فرق بين هذه الاوصاف. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١١٠).

(١) القلانسي: موسى بن عبدالرحمن بن زياد، أبو سعيد الأنطاكي الحلبي القلانسي، صدوق يغرب، وأخرج له أبو داود والنسائي، انظر ترجمته في: تهذيب التهذيب (١٠/ ٣٥٥)، تقريب التهذيب (٢/ ٢٨٥)، الكاشف (٣/ ١٨٦)، الجرح والتعديل (٨/ ٦٨١)، الثقات (٩/ ١٦٢).

(٢) الظاهر أن أهل الحديث لم يتقبلوا أبا الحسن الأشعري يوم ظهر بمذهبه هذا الذي حاول به أن يوفق بين مذهب أهل السنة والعقل، بما كان يتوقع، إما لأن نشأته في أحضان المعتزلة لم تكن لتزيل عنه أوهامهم وشكوكهم، وإما لأنهم يمقتون مذاهب المتكلمين ولا يقبلون أن يلفظوا بعبارة من عباراتهم التي أحدثوها، ويظهر أثر نفور أهل الحديث من الأشعري فيما ذكره ابن الجوزي فيما بعد عنه من «أن الأشعري ظل على مذهب المعتزلة زمانًا طويلاً، ثم تركه وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس»، ولكن قومًا من أهل الحديث جاءوا من بعد قد عرفوا لأبي الحسن الأشعري منزلته، وقدروا له جميل مقصده. انظر ابن تيمية في كتابه «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» (٢/ ١٠).

....

ونقل عن عبدالله بن سعيد أنه لما خص تعلق السمع بالأصوات ذهب إلى أن الكلام الأزلي لا يصح أن يسمع، يعني والله أعلم بل يدركه بصفة العلم، وفي قوله ذلك مخالفة لقواطع السمع.

والشيخ أبو الحسن رضي الله تعالى عنه لما قال: «إدراك السمع يعم كل موجود» جوز تعلقه بكلام الله تعالى، وقال بوقوع هذا الجائز على ما ورد السمع به في حق موسى عليه السلام.

وعمدة الشيخ في ذلك ما يأتي تقريره إن شاء الله في فصل الرؤية من أن الوجود هو المصحح للرؤية [١] .

وقد اختلف الأصحاب في الأكوان التي هي من متعلق الرؤية في وقتنا اتفاقًا، هل هي متعلق للمسّ أم لا؟.

فذهب بعضهم إلى أن إدراك اللمس يتعلق بها، واحتج بأن من لمس شيئًا واضطرب تحت يده أدرك حركته، وإذا تفرقت أجزاؤه في يده أدرك تفرقتها.

ومن الأصحاب من أنكر ذلك، وزعم أنه يعلم ذلك عند اللّمس، ولم يتعلق إدراك اللمس به.

قال المقترح: والتحقيق: الأول، وارد على (أهل) [٢] في قولهم: أن الرؤية [٣] تتعلق بكل موجود لزوم التسلسل، وذلك أن الرؤية المتعلقة هي من جملة الموجودات، فيجب أن تصح رؤيتها، فإذا لم نر رؤيتنا، فإنا لم نرها لمانع كما في حق غيرنا من الموجودات التي لا نراها.

---

(١) قال النووي: اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا أيضًا على وقوعها في الآخرة، وأن المؤمنين يرون الله تعالى دون الكافرين. وزعمت طائفة من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه وأن رؤيته مستحيلة عقلاً. وهذا الذي قالوه خطأ صريح وجهل قبيح، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة للمؤمنين. «شرح مسلم» للنووي (٣/ ١٤، ١٥)، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) كذا بالأصل وأظنها: «أهل السنّة».

(٣) قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

....

ثم ننقل الكلام إلى ذلك المانع فنقول: هو موجود، فيجوز أن يرى فيحتاج أيضًا إلى تقدير مانع يمنع من رؤيته[1]، كذلك الكلام في مانع المانع إلى ما لا نهاية له.

وأجاب القاضي عن ذلك بأن المانع الأول يمنع من رؤية ما هو مانع منه، ومانع من رؤية نفسه، فلا يحتاج إلى تقدير مانع آخر، حتى يلزم التسلسل.

واعترض عليه بأن المانع إذا كان يمنع من رؤية نفسه فيكون امتناع رؤيته صفة نفسية له تمنع من تقدير مانع بالنسبة إلى رؤيته [2].

وذلك مما يقدح في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق الرؤية بكل موجود.

فأجاب القاضي بأن المانع من صفة نفسه أن يمنع من قام به رؤيته لا غير من قام به فيجوز أن يراه غير من قام به، إذ الحكم لا يثبت في المعنى إلَّا في محل قام به ذلك المعنى، ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححًا لرؤية كل موجود.

قلت: قد اختلف علماؤنا في هذه المسألة على مذاهب:

الأول: مذهب الشيخ أن الرؤية تجوز أن ترى مطلقًا، وحيث لم تر فلمانع، وما لزم من التسلسل فجوابه ما سبق عن القاضي، وأجاب غيره بأن الله يقطع تلك السلسلة متى شاء بأن يخلق النوم، وهو عنده يضاد الإدراك.

---

(١) اختلفوا في كيفية الرؤية، فقال قائلون: نرى جسمًا محدودًا مقابلاً لنا في مكان دون مكان. وقال زهير الأثري: ذات الله ﷻ في كل مكان وهو مستو على عرشه، ونحن نراه في الآخرة على عرشه بلا كيف. وكان يقول: إن الله يجيء يوم القيامة إلى مكان لم يكن خاليًا منه وإنه ينزل إلى السماء الدنيا ولم تكن خالية منه. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٨٨).

(٢) قال الغزالي في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى: العلم بأنه تعالى مع كونه منزهًا عن الصورة والمقدار مقدسًا عن الجهات والأقطار مرئي بالأعين والأبصار في الدار الآخرة، دار القرار لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ولا يرى في الدنيا تصديقًا لقوله ﷻ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام: ﴿لَن تَرَانِي﴾، وليت شعري كيف عرف المعتزل من صفات رب الأرباب ما جهله موسى عليه السلام؟ وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالاً؟ ولعل الجهل بذوي البدع والأهواء من الجهلة الأغبياء أولى من الجهل بالأنبياء صلوات الله عليهم، وأما وجه إجراء آية الرؤية على الظاهر فهو أنه غير مؤد إلى المحال، فإن الرؤية نوع كشف وعلم إلَّا أنه أتم وأوضح من العلم، فإذا تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة، وكما يجوز أن يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة، وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٨).

....

قلت: وهو مردود؛ لأن السلسلة التي لزمت إنما هي وجود موانع لا نهاية لها مجتمعة لا مرتبة، فلم (يحيى) [(١)] النوم ونحوه من الموت [(٢)] والغشية وما في معناها حتى لزم المحال.

وهو اجتماع موانع لا نهاية لها في الزمان الفرد، وإنما يصح الجواب بالنوم ونحوه، لو كانت السلسلة اللازمة هي سلسلة الترتيب بأن يوجد بعد كل مانع، مانع على أنه لو كانت السلسلة اللازمة هي سلسلة الترتيب لما لزم محال؛ إذ غايته لزوم عدم انقطاع الموانع في المستقبل، وذلك لا استحالة فيه، كنعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار.

الثاني: امتناع كون الرؤية مطلقًا مرئية. وحجته ما سبق من التسلسل.

قلت: وهو مردود إن كان يسلم أن الوجود مصحح للرؤية.

الثالث: استحالة أن يرى الإنسان رؤية نفسه وتجويز أن يرى رؤية غيره، وكأنه يرى قائل هذا عدم لزوم التسلسل في رؤية الغير لجواز أن يدرك الإنسان إدراك غيره أو لا يدركه لمانع.

ثم يعدم الله ذلك المحل الثاني الذي هو محل الرؤية المدركة فتنعدم هي والموانع، فينقطع التسلسل عند ذلك.

قلت: ولا يخفى ضعف هذا الثالث أيضًا؛ لأنه إن كان يجوز رؤية الموانع فقد لزمه من التسلسل عند عدم كون رؤية الغير حال وجودها مرئية ما لزم عند عدم كون رؤية نفسه مرئية له. وإن كان لا يجوز رؤية الموانع فذلك يقطع التسلسل في رؤية نفسه ورؤية غيره، كما ذكرنا عن القاضي في تصحيح قول الشيخ الأشعري[(٣)].

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ قال بعض السلف: يقبض أرواح الأموات إذا ماتوا وأرواح الأحياء إذا ناموا، فتتعارف ما شاء الله تعالى أن تتعارف ﴿فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ﴾ التي قد ماتت ﴿وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾، قال السدي: إلى بقية أجلها. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: يمسك أنفس الأموات ويرسل أنفس الأحياء ولا يغلط. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٥٥).

(٣) قال النووي: أما رؤية الله تعالى في الدنيا فقط قدمنا أنها ممكنة، ولكن الجمهور من السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم أنها لا تقع في الدنيا، وحكم الإمام أبو القاسم القشيري في رسالته المعروفة عن الإمام أبي بكر بن فورك أنه حكى فيها قولين للإمام أبي الحسن الأشعري: أحدهما: وقوعها. والثاني: لا تقع. ثم مذهب أهل الحق أن الرؤية قوة يجعلها الله تعالى في خلقه ولا يشترط فيها اتصال الأشعة ولا مقابلة المرئي =

أما عدم النهاية في متعلقاتها فلأنها لو اختصت ببعض ما تصلح له لاستحال ما علم جوازه أو افتقرت إلى مخصص.

وبالجملة: فالحق من هذه الأقوال إن سلم: أن الوجود هو المصحح للرؤية ما ذهب إليه الشيخ (بضميمة) [1] جواب القاضي رحمه الله تعالى والله أعلم.

● **ص** / أما عدم النهاية في متعلقاتها فلأنها لو اختصت ببعض ما تصلح له لاستحال ما علم جوازه، أو افتقرت إلى مخصص.

● **ش** / هذا برهان عن المطلب الثاني وهو عموم التعلق للصفات. وقدَّمَهُ على المطلب الأول وهو وحدة الصفات لتوقف بعض أدلته عليه.

وبيان ما أشار إليه من الدليل أن نقول: لو اختصت صفة من صفاته [2] تعالى المتعلقة ببعض ما تصلح له لانقلب الجائز مستحيلاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

وبيان الملازمة: أن البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها به هي في صحة تعلقها به مثل البعض الذي تعلقت به نفس الصفة في التعلق على غيره، فمنع لما علمت صحته.

وأيضًا فتخصيص الصفات ببعض ما جاز أن تتعلق به يوجب افتقارها إلى مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة إليها، وذلك يوجب حدوثها، وقد سبق البرهان على وجوب البقاء

=ولا غير ذلك، لكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضًا بوجود ذلك على جهة الاتفاق لا على سبيل الاشتراط. وقد قرر أئمتنا المتكلمون ذلك بدلائله الجلية، ولا يلزم من رؤية الله تعالى إثبات جهة -تعالى عن ذلك- بل يراه المؤمنون لا في جهة كما يعلمونه لا في جهة، والله أعلم. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٥).

(١) كذا بالأصل.

(٢) الصفاتية كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة. ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه، ولا يؤولون ذلك إلَّا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع، ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون سُمي السلف صفاتية، والمعتزلة: معطلة، وبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها، وما ورد به الخبر، فافترقوا فرقتين، فمنهم من أول الصفات على وجه يحتمل اللفظ، ومنهم من توقف في التأويل. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٢٧٥، ٢٧٦).

لا يقال: جاز التعلق بالجميع لكن منع منه مانع؛ لأنا نقول: المانع إن ضاد الصفة لزم عدمها [١]، وعدم القديم محال، وإلّا فلا أثر له، وأيضًا فالتعلق نفسي يستحيل أن يمنع منه مانع. والمانع في حقنا إنما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة إلينا، بدليل صحة ذهولنا عن أحد المعلومين مع بقاء الآخر لا تعلقها.

والقدم لذاته تعالى ولجميع صفاته[٢].

● **ص / لا يقال: جاز التعلق بالجميع لكن منع منه مانع؛ لأنا نقول: المانع إن ضاد الصفة لزم عدمها، وعدم القديم محال، وإلّا فلا أثر له، وأيضًا فالتعلق نفسي يستحيل أن يمنع منه مانع والمانع في حقنا إنما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة إلينا بدليل صحة ذهولنا عن أحد المعلومين مع بقاء الآخر لا تعلقها.**

● **ش** / هذا اعتراض على الملازمة وجوابه، وتقرير الاعتراض أن يقال: لا نُسلِّم أن اختصاص الصفة المتعلقة ببعض ما تصلح له يلزم منه استحالة ما علم جوازه؛ لأنه إنما يلزم ذلك لو كان امتناع تعلقها بالبعض من ذاتها، إذ الفرض حينئذ أن ذلك البعض مما يصلح أن تتعلق به، فامتناع تعلقها به لا لموجب جمع بين جواز التعلق واستحالته.

---

(١) في المفهوم الفلسفي للعدم قال الفلاسفة: إن المعدوم شيء حادث مخلوق ثابت في العدم له مادة يقوم بها ويضاف إليها. وأن المعدوم شيء حادث مخلوق ثابت غير أنه مجرد عن الصورة، نظرًا إلى أنه من صورة تفرض إلّا ويمكن القول بفسادها وكون غيرها وما جاز عدوه عن كل واحد من آحاد الصور جاز عدوه عن الجميع.
وأن كل معدوم يمكن وجوده ما دامت حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم حيث إنه لولا ثبوت المعلوم المخبر عنه لما تميز عن غير المعلوم المخبر عنه، بل ولما صح قصد ما يراد إيجاده لأن القصد يستدعي التمييز والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت. انظر «فلسفة وحدة الوجود» (ص٥٢) نقلاً عن «غاية المرام» للآمدي (٢٦٧).

(٢) قال النابلسي: إن الله تعالى الذي هو الوجود القديم الواحد الذي لا وجود سواه سبحانه يستحيل عليه تعالى أن يكون معه وجود آخر غيره؛ لأنه يستحيل عليه تعالى الشريك والشبيه والمثيل، خصوصًا على زعم من يقول: إن الحوادث لها وجود آخر غير وجود الله تعالى مقوم لها وهي قائمة به، ثم يدعي أنه موجد للوجود الحق القديم سبحانه سواء قال: إن ذلك الوجود الذي مع الوجود الحق سبحانه وجود قديم أو وجود حادث، فإن الحوادث لو كان لها وجود غير وجود الله تعالى وقامت بوجودها ذلك، والله تعالى هو المنفرد بالغنى عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه سبحانه. «النابلسي في كتاب الوجود» (صـ١٩٢، ١٩٣)، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

....

أما إذا كان امتناع تعلقها بذلك البعض لا من ذاتها بل لمانع لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة لاختلافهما بالإضافة، إذ الجواز إنما هو باعتبار الذات، والاستحالة إنما هي باعتبار الغير. والأولى أن يقدر هذا الاعتراض بطريق الاستفسار، وذلك أن يقال: ما تريدون بالاستحالة والجواز اللذين لزم اجتماعهما على تقدير عدم العموم في تعلق الصفات [1] الاستحالة والجواز (الذاتيين أو ما هو أعم، فإن أردتم الأول منعنا الملازمة، إذ لا استحالة هنا نقول: أنها ليست بذاتية بل من الغير، وهو المانع.

وإن أردتم الثاني، وهو مطلق الاستحالة والجواز) [2] منعنا الاستثنائية؛ إذ لا تنافي بإجماع بين كون الشيء جائزًا بحسب ذاته، وبين كونه ممتنعًا بحسب غيره.

ألا ترى أن إيمان أبي لهب ونحوه جائز بالنظر إلى ذاته مستحيل باعتبار غيره، وهو تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه.

أجاب في العقيدة عن هذا الاعتراض بأن تقرير المانع هنا حتى تكون الاستحالة بالغير لا بالذات، لا يصح؛ لأن ذلك المانع لابد وأن يكون معنى قائمًا بالذات التي أوجب لها المنع لاستحالة إيجاب المعنى حكمًا لما لم يقم به.

ونقول: هذا المانع إما أن يضاد الصفة المتعلقة أم لا[3]، فإن ضادها لزم عدم الصفة أصلاً لاستحالة الجمع بين الضدين، وقد سبق استحالة القدم مطلقًا في صفاته تعالى.

وإن لم يضادها لم يكن له أثر فتبقى الصفة على عمومها.

---

(1) يقرر الأشعري أن الصفات ليست عين الذات، بل هي زائدة على الذات قائمة بها دون أن يؤدي ذلك إلى القول بتعدد القدماء والوقوع في الشرك؛ لأن الصفات قائمة بالذات لا بنفسها، أي ليس لها وجود مستقل كما أن هذه الصفات ليست غير الذات، فلا تغاير بين الله وصفاته ولا بين الصفات بعضها وبعض، فإن معنى الغيرية عند الأشعري هو جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه، فالغيران موجودان مستقلان يتصور قيام أحدهما بذاته دون الآخر، ولما كان الله سبحانه أزليًا أبديًا وصفاته كذلك فإنه لا يتصور انفصال بين الذات والصفات كما لا يتصور انفصال الصفات وبعضها البعض. انظر «مذاهب الفرق الكلامية» (صـ٢٢٤).

(2) وجدناه بالهامش.

(3) قال الكندي: إن الله هو الواحد بالذات الذي لا يتكثر بتة بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتة. انظر «مذاهب فلاسفة المشرق» (٩٦).

....

وأيضًا فالتعلق عمومًا أو خصوصًا للصفة المتعلقة نفسي لها، وإلَّا لزم قيام المعنى بالمعنى، ولزم تعقل الصفة المتعلقة بدون أصل التعلق وهو محال.

وإذا كان التعلق مطلقًا نفسيًا للصفة المتعلقة استحال رفعه عمومًا أو خصوصًا مع بقاء الصفة، فمانعه إذًا مانع من وجود الصفة، لكن الصفة واجبة الوجود[1]، لا تقبل عدمًا، فتقدير مانع يرفع وجودها مستحيل.

وهذا معنى قولي: «وأيضًا فالتعلق نفسي يستحيل أن يمنع منه مانع»، أي مع بقاء الصفة المتعلقة كما قرر المعترض بل لا يرتفع إلَّا مع ارتفاع الصفة، لكن ارتفاع صفته تعالى محال.

وقوله: (والمانع في حقنا إنما منع وجود الصفة لتعددها... إلى آخره) جواب عن سؤال مقدر، وتقريره: أن يقال: لو كان التعلق للصفات المتعلقة نفسيًا بحيث لا يمكن نفيه عمومًا أو خصوصًا مع بقاء الصفة كما قررتم لزم أن لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما تصلح له.

والثاني باطل قطعًا بدليل أن علمنا إنما يتعلق ببعض المعلومات[2]، وما لم يتعلق به مع إمكان أن يتعلق به فكثير لا يأخذه الحصر، وكذلك قدرتنا وكلامنا وسائر صفاتنا المتعلقة، إنما تعلقت بالنذر اليسير مما تصلح له.

---

(١) قال ابن سينا: إن واجب الوجود بذاته لا علة له وإن الممكن الوجود بذاته له علة، وإن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وإن الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئًا لوجود آخر، فيكون كل واحد منهما مساويًا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان. وإن الواجب الوجود لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة البتة، وأن الواجب الوجود لا يجوز أن تكون الحقيقة التي له مشتركان فيها بوجه من الوجوه، حتى يلزم من تصحيحنا ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر، ولا مشارك في وجوده الذي يخصه.

أما أن الواجب الوجود لا علة له فظاهر؛ لأنه إن كان الواجب الوجود علة في وجوده،كان وجوده بها، وكل ما وجوده بشيء فإذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود، وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته. «الإلهيات من الشفاء» لابن سينا (١/ ٣٧، ٣٨).

(٢) اختلفوا في معلومات الله ﷻ ومقدوراته، هل لها كل أو لا كل لها؟ فقال أبو الهذيل: إنَّ لمعلومات الله كلًّا وجميعًا، ولما يقدر الله عليه كل وجميع، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم يسكنون سكونًا دائمًا. وقال أكثر أهل الإسلام: ليس لمعلومات الله ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٤٣).

وأما دليل وحدتها فلأنها لو تعدد متعلقها للزم دخول ما لا نهاية له عددًا في الوجود، وهو محال.

أجاب في العقيدة بمنع الملازمة، وذلك أن المنعدم في حقنا الصفة وتعلقها النفسي معًا لا تعلقها النفسي مع بقائها، فكل ما جهلناه من المعلومات مثلاً فقد انعدم في حقنا من آحاد العلوم بقدره [(١)].

ومثار الغلط في كلام السائل توهمه أن علمنا مثلاً، وسائر صفاتنا المتعلقة يصلح أن تتعلق بمتعدد، والذي عند أئمتنا: أن الصفة المتعلقة بالنسبة إلينا إنما تصلح أن تتعلق بمتعلق واحد فقط، فحيث تعدد المتعلق في حقنا، فقد تعددت الصفة بِحَسَبِهِ.

وقد استدلوا على ذلك بأنه لو كان لنا علم واحد مثلاً يتعلق بمعلومين فأكثر لما صح أن يذهل عن بعضها مع حضور الآخر لما فيه من اجتماع الضدين، وهما العلم والذهول، لكن ذهولنا عن بعض معلوماتنا معلوم لنا بالضرورة.

فكل معلوم لنا إذًا فله علم يخصه، والضمير في قولي: «لتعددها» يعود على الصفة.

وقولي: «لا تعلقها»، منصوب بالعطف على مفعول منع.

●ص / وأما دليل وحدتها فلأنها لو تعددت بتعدد متعلقاتها للزم دخول ما لا نهاية له عددًا في الوجود [(٢)]، وهو محال. وإلَّا لم يكن لبعض الأعداد ترجيح على بعض فتفتقر في

---

(١) قال قائلون: لم يزل الله يعلم أجسامًا لم تكن ولا تكون، ويعلم مؤمنين لم يكونوا وكافرين لم يخلقوا، ومتحركين وساكنين مؤمنين وكافرين، ومتحركين وساكنين في الصفات قبل أن يخلقوا، وقاسوا قولهم حتى قالوا: معذبون بين أطباق النيران في الصفات، وإن المؤمنين لمثابون ممدوحون منعمون في الجنان في الصفات، لا في الوجود، إذ كان الله قادرًا أن يخلق من يطيعه فيثيبه ومن يعصيه فيعاقبه مقدور معلوم، وبلغني عن أثيب ابن سهل الخراز أنه كان يقول: مخلوق في الصفات قبل الوجود، ويقول: موجود في الصفات. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٤٣).

(٢) قال ابن سينا: أما أصحاب العدد فإنهم جعلوا هذا مبادئ الجواهر، إلَّا أنهم جعلوها مؤلفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادئ للمبادئ، ثم قالوا: إن الوحدة طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء من الأشياء، وذلك لأن الوحدة تكون في كل شيء وتكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية ذلك الشيء. فإن الوحدة في الماء غير الماء، وفي الناس غير الناس، ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن أن تكون شيئًا من الأشياء، وكل شيء فإنما يصير هو ما هو بأن يكون واحدًا متعينًا، فتكون الوحدة مبدأ للخط وللسطح ولكل شيء، فإن السطح لا يكون سطحًا إلَّا بوحدة اتصالها الخاص، وكذلك الخط والنقطة أيضًا وحدة صار لها وضع، فالوحدة علة كل شيء، وأول ما يكون ويحدث عن الوحدة العدد، فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين =

وإلَّا لم يكن لبعض الأعداد ترجيح على بعض فتفتقر في تعيين بعضها إلى مخصص، وذلك يوجب حدوثها، وقد تبين وجوب قدمها، هذا خلف، فتعين إذًا وجوب وحدتها.

فإن قلت: العلم في حقنا متعدد بحسب تعدد متعلقه، وكذا غيره، فلو قام العلم مثلاً في حقه تعالى مقام علوم لجاز أن يقوم في حقه مقام القدرة، وسائر الصفات بجامع قيامه مقام صفة متغايرة، بل ويلزم عليه أن يجوز قيام ذاته مقام الصفات كلها، وذلك مما يأباه كل مسلم.

تعيين بعضها إلى مخصص، وذلك يوجب حدوثها، وقد تبين وجوب قدمها، هذا خلف، فتعين إذًا وجوب وحدتها.

● ش / هذا برهان المطلب الأول، وهو وجوب الوحدة لصفاته جل وعلا.

وتقريره: أن يقال: لو كانت صفة من صفاته تعالى متعددة، وقد قام البرهان قبل قريبًا على تعلقها بما لا يتناهى، ولم يخل إما أن يتعدد بحسب تعدد المتعلقات التي عرفت أنها لا تتناهى وإما أن تختص بعدد متناهٍ، والتالي بقسميه محال، فالمقدّم مثله والملازمة ظاهرة.

أما بطلان القسم الأول من التالي؛ فلأنه يؤدي إلى وجود صفات لا نهاية لها عددًا وهو محال؛ إذ كل ما يدخل تحت الوجود فلابد من صحة تميّزه، وتمييز ما لا يتناهى محال، (فوجود ما لا يتناهى محال)[1] .

وأما بطلان القسم الثاني منه -وهو اختصاصها بعدد متناه- فلأنه يقتضي اختصاصها بذلك العدد المتناهي بدلاً عن غيره مخصصًا مختارًا، وذلك يستلزم حدوثها.

وأيضًا توزيع ما لا يتناهى من المتعلقات على ما يتناهى من الصفات، وهو محال ضرورة.

● ص / فإن قلت: العلم في حقنا متعدد بحسب تعدد متعلقه[2]، وكذا غيره، فلو

=كل شيء، فالنقطة وحدة وضعية، والخط اثنوية وضعية، والسطح ثلاثية وضعية، والجسم وضعية، ثم تدرجوا إلى أن جعلوا كل شيء حادثًا عن العدد. ابن سينا في «الإلهيات» (١/ ٩٥).

(١) وجدناه بالهامش.

(٢) اختلف من يثبت الصفات ولم يقل هي الباري ولم يقل هي غيره، هل الصفات تتغاير؟ وهل كل صفة منها هي غير الصفة الأخرى، أم ليست غيرها؟ على ثلاث مقالات:

١- فقال بعضهم: الصفات تتغاير، وهي أغيار وليس هي مع ذلك غير الباري.

٢- وقال قائلون: كل صفة لا هي الباري ولا هي غيره.

=

قلنا: الفرق أن التغاير في العلوم لأجل التغاير في التعلق مع الاتحاد[١] في النوع، فحيث فرضت الوحدة في العلم مثلاً زال التغاير.

أما العلم والقدرة وسائر الصفات فتغايره في حقائقها جنسًا، فلو قام بعضها مقام بعض للزم قلب الحقائق ولزم ما تقدم في مسألة سواد حلاوة.

قام العلم مثلاً في حقه تعالى مقام علوم لجاز أن يقوم في حقه مقام القدرة، وسائر الصفات بجامع قيامه مقام صفة متغايرة، بل ويلزم عليه أن يجوز قيام ذاته مقام الصفات كلها، وذلك مما يأباه كل مسلم.

قلنا: الفرق أن التغاير فيالعلوم لأجل التغاير في التعلق مع الاتحاد في النوع، فحيث فرضت الوحدة في العلم مثلاً زال التغاير.

أما العلم والقدرة وسائر الصفات فتغايره في حقائقها جنسًا، فلو قام بعضها مقام بعض للزم قلب الحقائق ولزم ما تقدم في مسألة سواد حلاوة.

● ش / هذه شبهة على سبيل المعارضة لدليل الوحدة[٢]، وتقريرها: أن يقال: العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب متعلقاته، فلو اتحد العلم القديم مثلاً لقام مقام علوم مختلفة بالنسبة إلينا، والملازمة ظاهرة.

= ٣-وقال قائلون: كل صفة لا يقال هي الأخرى ولا يقال هي غيرها، ولم يقولوا لا هي الأخرى ولا غيرها. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٥٠).

(١) الاتحاد في مفهومه العام يفيد بأن حقيقة ما حلت في حقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمتزج إحداهما بالأخرى أو تستحيل إحداهما إلى غيرها. انظر ابن الفارض «والحب الإلهي» (صـ٢٨٥).

(٢) الوحدة بالاتصال إما معتبرة مع المقدار فقط وإما أن تكون مع طبيعة أخرى مثل أن تكون ماء أو هواء، ويعرض للواحد بالاتصال أن يكون واحدًا في الموضوع، فإن الموضوع المتصل للواحد بالاتصال أن يكون واحدًا في الموضوع، فإن الموضوع المتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع، وقد علمت هذا في الطبيعيات، فيكون موضوع وحدة الاتصال واحدًا أيضًا في الطبيعة من حيث إن طبيعته لا تنقسم إلى صور مختلفة. بل نقول: إن الواحد بالعدد لا شك أنه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد، بل ولا غيره مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد، لكنه يجب أن ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة، فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة أن يتكثر مثل الإنسان الواحد، ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد، فإنه قد يصير الماء مياهًا والخط خطوطًا. «الإلهيات من الشفاء» لابن سينا (١/ ٩٩).

....

أما بطلان التالي؛ فلأن قيام العلم مقام علوم مختلفة يوجب جواز قيامه مقام سائر صفاته كالقدرة والإرادة وغيرهما بجامع التعدد والاختلاف لتلك الصفات، وقد تقرر وجوبه لجميعها في الشاهد. فإذا لم يعتمد عليه في بعضها بالنسبة للغائب وجب أن لا يعتمد عليه بالنسبة إليه في سائرها، بل إذا لم يوثق بما تقرر وجوبه من ذلك في الشاهد لزم أن يجوز قيام الذات العلية مقام الصفات كلها، وذلك باطل بإجماع المسلمين.

أجاب عن هذه الشبهة بأن العلوم الحادثة مثلاً، وإن اختلفت فليس اختلافها في نفس حقيقة العلم، بل اختلافها إنما هو باختلاف متعلقاتها، لما تعددت آحاد العلم الشخصية، فحيث فرض واحد بالشخص يعم جميع المتعلقات زال ذلك الاختلاف ضرورة توقفه على تعدد آحاد العلم بحسب تعدد آحاد المعلوم، وقد زال ذلك بفرض الوحدة.

والحاصل: أن قيام الواحد مقام العدد عند اتحاد [1] النوع جائز، لأنه لا يوجب قلب حقيقة بخلاف قيامه مقام العدد عند اختلاف النوع كالقدرة والعلم مثلاً، فإنه لا يمكن أن تقوم صفة واحدة مقامهما؛ لأنه يوجب قلب الأجناس واختلال الحقائق واجتماع متضادات في شيء واحد كما تقدم في وجه امتناع أن يكون الشيء الواحد سواد حلاوة.

وهذا الجواب حسن لكنه يعكر عليه ادعاء أئمة السنة ﷺ وحدة الكلام مع اختلافه بالنوع، فإن نوع الطلب ليس نوع الخبر، أما الأمر والنهي [2] فيندرجان في حقيقة الطلب، فالاختلاف فيهما من حيث المتعلق فقط والاستخبار والوعد والوعيد يرجع جميع ذلك إلى الخبر، فرجعت الأقسام كلها إلى الخبر والطلب.

---

(١) قال الجرجاني في كتاب «التعريفات» (صـ٣): الاتحاد هو: شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي هو موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودًا به معدومًا بنفسه لا من حيث إن له وجودًا خاصًا اتحد به فإنه محال، وقيل: الاتحاد: امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئًا واحدًا لاتصال نهايات الاتحاد.

(٢) أجمعت المعتزلة - إلَّا الأصم- على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك، فهذه أصول المعتزلة الخمس التي يبنون عليها أمرهم قد أخبرنا عن اختلافهم فيها وهي: التوحيد والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإثبات الوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣٣٧، ٣٣٨).

....

وانتصر بعض الشيوخ لمذهب الشيخ والجمهور فقال: لم تنحصر أقسام الكلام فيما ذكر، فكما جاز رد الأقسام إلى القسمين جاز في العقل أن يكون قسم آخر نسبته إلى القسمين في الاندراج تحته كنسبة الأقسام إلى القسمين.

فقيل له: وكذا الخصم يدعي أنه لم تنحصر أيضًا أقسام المعاني فيما ذكر منها، فيجوز في العقل [(١)] أن يكون، ثم معنى نسبته إلى العلم والقدرة كنسبة العلم إلى سائر العلوم [(٢)].

فإن قيل: يلزم ثمَّ، ثمَّ أن يضاد، وأن لا يضاد؟

قيل: وذلك لازم أيضًا هنا، فإن الخبر لا يضاد النهي والأمر يضاده، فلو كان معنى واحد خبرًا طلبًا لضاد، ولم يضاد، وذلك هو المحال الذي ذكرتم من حيث المعقول، ولأجل عدم استقامة الجري على هذا المسلك العقلي، صار قوم إلى التعدد في الكلام هربًا من لزوم هذا المحال.

وقد نقل ذلك عن عبدالله بن سعيد بن كلاب، قال: إن الكلام اسم لسبع صفات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والوعد، والوعيد [(٣)]، والنداء. والكل قديم عنده.

ونقل أيضًا عنه قدم الكلام فقط، وأن هذه السبع من صفات الأفعال، إنما تثبت للكلام فيما لا يزال.

ورد عليه بأن تعقل وجود الكلام أزلاً بدون واحد من هذه السبع محال، وهو ظاهر؛ إذ وجود الجنس خارجًا في غير نوع من أنواعه مما لا يمكن.

---

(١) إن المعتزلة قد اتجهوا إلى حد كبير اتجاهًا عقليًا، وذلك على الرغم من فهمهم القاصر في بعض الأحيان لما تعنيه كلمة العقل ولما يعنيه الاتجاه أو المذهب العقلاني. وقد كان متوقعًا من المعتزلة التي اعتزت بالعقل اعتزازًا كبيرًا أن ترجع معيار التمييز بين الخير والشر إلى العقل أساسًا، وذهبوا إلى أن الله تعالى قد خلق لنا عقولاً نستطيع بمقتضاها وعلى أساسها التمييز بين شيء يعد خيرًا وشيء يعد شرًا. انظر «الفلسفة العربية» (صـ٣١٩، ٣٢٠).

(٢) كان أبو الهذيل إذا قيل له: أتقول: إن لله علمًا؟ قال: أقول: إن له علمًا هو هو، وأنه عالم بعلم هو هو، وكذلك كان قوله في سائر صفات الذات، فنفى أبو الهذيل العلم من حيث أوهم أنه ثبته، وذلك أنه لم يثبت إلّا الباري فقط. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٧٨).

(٣) قال المعتزلة في الوعد والوعيد: إن الله صادق فيهما، ولا يمكن أن يغفر الكبائر إلّا بعد التوبة، فإذا مات العبد على الطاعة والتوبة استحق الثواب، وإلّا فهو يعذب عذاب الكفار، وذلك هو عدل الله، ومن ثم أنكروا الشفاعة وتمسكوا بالآيات التي تنفي الشفاعة؛ لأن الشفاعة تتعارض مع الوعد والوعيد وتنفي العدل عن الله؛ لأنه إذا كان العبد ينجو بالشفاعة وليس بعمله فلا معنى لوعد أو وعيد، وليس ثمة مضمون للعدل. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٣٥٩).

....

وأيضًا فإن الاستخبار والوعد والوعيد[١] آيلة إلى الخبر، فلا يحسن جعلها قسيمة له، وإن الاستخبار إما أن يكون من الله تعالى تقريرًا فهو خبر، والاستفهام على حكم الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب.

وإن أريد به طلب الإخبار، رجع إلى الأمر والوعد خبر عن الثواب، والوعيد خبر عن العقاب، واختلاف المخبرات لا يغير حقيقة الخبر.

وأجاب بعض المحققين عن الرد الأول بأن عبدالله بن سعيد إنما أراد أن الكلام لا يسمى أمرًا ولا نهيًا إلَّا عند وجود المأمور والنهي لا أن الكلام لا يتعلق بهما إلَّا عند وجودهما، فإنه أجلّ من أن يعتقد مثل هذا.

والتزم الأستاذ أبو إسحاق[٢] رد جميع أقسام الكلام إلى الخبر لينتظم القول بالوحدة، فقال: الأمر خبر عن تحتم الفعل، والنهي خبر عن تحتم الترك.

وأورد عليه أن خبر الله تعالى صدق، والخبر الصدق يتبع المخبر عنه على ما هو به، فإذا أخبر الله تعالى عن تحتم شيء فلابد وأن يكون صفة التحتم ثابتة له قبل الإخبار، فتحتمه إن كان بنفس هذا الخبر دار، وإن كان بغيره تسلسل.

---

(١) قال النووي: قال القاضي عياض رحمه الله: مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلاً ووجوبها سمعًا بصريح قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَـٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَـٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ وقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾، وأمثالها وبخبر الصادق ﷺ، وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة لمذنبي المؤمنين، وأجمع السلف والخلف ومن بعدهم من أهل السنن عليها، ومنعت الخوارج وبعض المعتزلة منها، وتعلقوا بمذاهبهم في تخليد المذنبين في النار. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ٣١)، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) أبو إسحاق الإسفرائيني: الأستاذ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الأصولي الشافعي الملقب ركن الدين، أحد المجتهدين في عصره وصاحب التصانيف الباهرة. قال الحاكم في «تاريخه»: أبو إسحاق الأصولي الفقيه المتكلم المتقدم في هذه العلوم، ارتحل في الحديث وسمع من: دعلج السجزي وعبدالخالق بن أبي روبا، وأبي بكر محمد بن عبدالله الشافعي ومحمد بن يزداد بن مسعود، وأبي بكر الإسماعيلي، وعدة، وحدث عنه: أبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القشيري، وأبو الطيب الطبري، وتخرج به في المناظرة، وأبو السنابل هبة الله بن أبي الصهباء وطائفة. ومن تصانيفه: كتاب «جامع الحلي» في أصول الدين، و«الرد على الملحدين» في خمس مجلدات. توفي سنة (٤١٨) بنيسابور، انظر ترجمته في: الأنساب(١/ ٢٣٧)، معجم البلدان (١/ ١٧٨)، العبر (٣/ ١٢٨)، وفيات الأعيان (١/ ٢٨)، الوافي بالوفيات (٦/ ١٠٤)، البداية والنهاية (١٢/ ٢٤).

....

قال ابن التلمساني: ويمكن أن يجيب بأن بعض الأخبار يراد بها الإنشاء، فلا يشترط كونها بتلك الصفة[1]، قبل تعلقه بها، بل يثبت معها كقولك: طلّقت وأعتقت ووكلت، وما أشبه ذلك.

واعترض أيضًا على الأستاذ بأن من أقسام الأمر والنهي: الندب والكراهة، وليس فيها تحتم، فقد خرجا عن الكلام بتفسيره.

وذهب الإمام الفخر إلى مثل ما ذهب إليه الأستاذ من رد أنواع الكلام كلها إلى الخبر، إلَّا أنه ردّ الأمر والنهي إلى الإخبار بحلول العقاب.

ورد عليه بأن العفو من الله تعالى مأمول في حق غير الكافر مع تحقق الأمر والنهي، وبهذا بطل على المعتزلة حد الواجب بذلك، والقاضي يقول: لو قدر ورود الأمر الجازم بدون الوعد والوعيد لتحقق الأمر وخالفه الإمام والغزالي.

وما صار إليه القاضي هو الجاري على قواعد أهل السنة، فإن الثواب من الله تعالى عندهم مجرد فضل، والعقاب مجرد عدل، وتعلقهما بالأمر والنهي بإخبار الله تعالى لا أنهما لازمان لهما عقلاً.

واعلم أن مسألة الوحدة في الصفات تتعلق بها أبحاث قوية وإشكالات صعبة يضيق مجال النظر [2] فيها إلَّا أن يوفق الله تعالى، وقد تركنا التعرض لكثير منها خشية السآمة.

وفيما ذكرناه من ذلك كفاية.

وبالجملة: فمباحث الصفات المعنوية والمعاني متسعة جدًا، وهي من مزال الأقدام إلَّا أن يثبتها الله تعالى، نسأله جل وعلا أن يعرفنا به، وأن لا يفتننا في ديننا بفضله.

---

(١) في معرض الحديث عن كلام الله، قال الغزالي: إنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام، وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره، والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفًا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات. وقال أيضًا: إن الكلام القائم بنفسه قديم، وكذا جميع صفاته، إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث داخلاً تحت التغير، بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات، فلا تعتريه التغيرات، ولا تحله الحادثات، بل لم يزل في قدمه موصوفًا بمحامد الصفات ولا يزل في أبده كذلك منزهًا عن تغير الحالات؛ لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٩، ١١٠).

(٢) النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن، والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد، فإن ما لا يكون انتقالاً بالقصد كالحدس وأكثر حديث النفس لا يسمى فكرًا، وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب العلم أو الظن فيسمى نظرًا، وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به، وأهل النظر هم أهل الفكر. «موسوعة الفرق والجماعات»ت (صـ٨٧).

فصل

● ص/ فصل

● ش / هذا فصل الوحدانية، وينبغي أن نُقدم قبل الشروع في شرح مسائله مقدمة في معنى الوحدة [(١)] وفي أقسامها، فنقول:

أما معنى الوحدة: فقال ناصر الدين البيضاوي في «طوالعه»: «هي كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية»، وتعريفه شامل للواحد الحقيقي [(٢)]، وهو ما لا ينقسم أصلاً، وللواحد الإضافي وهو ما ينقسم لكن لا إلى أمور مستوية في الحقيقة كالإنسان المنقسم إلى الأعضاء المختلفة من يد ورجل ورأس ونحوها، فإنها غير مستوية في الماهية.

ويخرج من التعريف: ما انقسم إلى أمور متساويات في الماهية، كجماعة فقط من عسل أو ماء ونحوها.

وقال الإمام في «الإرشاد»: الواحد في اصطلاح الأصوليين: هو الشيء الذي لا ينقسم.

فقوله: (في اصطلاح الأصوليين) احترازًا من اصطلاح الفلاسفة[(٣)]، فإنه يطلق عندهم على أمور تعرف فيما بعد، يأتي في التقسيم.

وقوله: (هو الشيء)، احترازًا من المعدوم؛ لأنه ليس بشيء عند أهل السُّنَّة.

---

(١) قال في «فلسفة وحدة الوجود»: الوحدة مصدر فعله يحد، ومعناه: الانفراد أو عدم الكثرة علمًا بأن لفظ الوحدة لم يرد في القرآن الكريم، وإنما وردت مشتقاته الآتية: وحدة – واحد – واحدًا – واحدة – وحيدًا.
ويطلق لفظ الوحدة إطلاقًا حقيقيًا على الانفراد وعلى عدم الكثرة فيقال: قضى فلان معظم أيامه في وحدة اعتزل خلالها حتى أصدقاءه. ويقال: لفظ الوحدة يقابل لفظ الكثرة، ولفظ الوحدة ذاتي لا عرض، علمًا بأنه لا يكون المعنى ذاتيًا إلَّا بأمور: أن تفهم حصول الذاتي له، وأن الكلي لابد أن يكون أولاً حتى يكون الجزئي تحته حاصلاً، وأن الذاتي لا يمكن أن يعلل. انظر «فلسفة وحدة الوجود» (صـ٥٦، ٥٧).

(٢) قال تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ قال ابن كثير: يعني هو الواحد الأحد الذي لا نظير له ولا وزير ولا نديد ولا شبيه ولا عديل، ولا يطلق هذا اللفظ على أحد في الإثبات إلَّا على الله عز وجل؛ لأنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٥٧٠).

(٣) أهل الفلسفة هم الذين سلكوا طريق الفلاسفة وكان أغلبهم على منهج أرسطو في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، وتحدث الفلاسفة في الإلهيات فهم بين منكر ومثبت، ومن أنكر قيل هم سوفسطائية المسلمين، قالوا: إن العالم لم يزل وأنه لا محدث له ولا مدبر، ومن أثبت قالوا: إن العالم لم يزل وأن له مدبرًا لم يزل. وبعض هؤلاء قالوا: العالم لم يزل وهو محدث، وله أكثر من مدبر لم يزالوا، واختلفوا في عددهم، وبعض من أثبت قالوا: إن العالم محدث وإن له خالقًا واحدًا لم يزل. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٨٣، ٨٤).

....

وقوله: (الذي لا ينقسم) احترازًا من المنقسم، كالجسم، فإنه يقبل القسم فلا يسمى واحدًا في اصطلاح الأصوليين، وإن كان يُسمى واحدًا [1] في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة.

ولو قال: «الواحد هو الشيء»، لكان سديدًا، فإن كل منقسم عندنا شيئان لا شيء، إلَّا أن قوله: (الذي لا ينقسم) تحقيق الحقيقة ورفع للتجوز.

وقد اختلف في الوحدة، فقيل: هي صفة سلبية، فهي عبارة عن سلب الكثرة، ونقل عن القاضي وإمام الحرمين [2] أنها صفة نفسية، والتحقيق الأول.

وأما أقسام الوحدة فكثيرة: الواحد الحقيقي، والواحد بالشخص، والواحد بالجنس، والواحد بالنوع، والواحد بالفصل، والواحد بالعرض.

ثم الواحد بالشخص: إما واحد بالاتصال، أو واحد بالاجتماع، ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط.

ثم الواحد بالعرض: إما واحد بالمحمول، وإما واحد بالموضوع.

فهذه أقسام سبعة، ووجه التقسيم إليها: أن الواحد إما أن يكون بحيث لا ينقسم بوجه من الوجوه أولاً، والأول: الواحد الحقيقي، والثاني: إما أن يكون بحيث يمتنع حمله على كثيرين، كزيد، فهو الواحد بالشخص، وإما أن يكون بحيث لا يمتنع حمله على كثيرين، ولابد أن يكون واحدًا من وجه كثيرًا من وجه، ويجب تغاير الوجهين لتنافيهما.

وإذا كان كذلك فجهة الوحدة، إما أن تكون نفس الماهية لمعروض الكثرة أو جزء منها أو خارجًا عنها.

والأول: هو الواحد بالنوع، كاتحاد زيد وعمرو في الإنسانية.

---

(١) في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى قال الغزالي: العلم بأن الله عز وجل واحد لا شريك له فرد لا ند له، انفرد بالخلق والإبداع واستند بالإيجاد والاختراع، لا مثل له يساهمه ويساويه، ولا ضد له فينازعه ويناويه، وبرهانه: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وبيانه: أنه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمرًا فالثاني إن كان مضطرًا إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهورًا عاجزًا ولم يكن إلهًا قادرًا، وإن كان قادرًا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويًا قاهرًا والأول ضعيفًا قاصرًا ولم يكن إلهًا قادرًا. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١٠٨/١).

(٢) إمام الحرمين هو: أبو المعالي الجويني عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد، من أصحاب الشافعي، ولد في جوين (٤١٩)، له مصنفات كثيرة، وتوفي بنيسابور سنة (٤٧٨).

....

والثاني، وهو جزء الماهية: إما أن يعم حقيقتين فأكثر، وهو الواحد بالجنس كاتحاد الإنسان والفرس في الحيوانية، أو يختص بحقيقة واحدة، وهو الواحد بالفصل، كاتحاد زيد وعمرو في الناطقية.

والثالث، وهو الواحد بالعرض: قسمان؛ لأنه إما أن تكون جهة الاتحاد محمولة على المتعدد، كاتحاد القطن والثلج في حمل البياض عليهما، ويسمى الواحد بالمحمول.

أو تكون جهة الاتحاد موضوعة له، كاتحاد الضاحك والكاتب في وضع الإنسان لهما، أي يحملان عليه، ويسمى الواحد بالموضوع.

ثم الواحد بالشخص القابل للقسمة، إما أن تكون الأقسام التي تحصل بالقسمة متشابهة بالاسم والحد، وهو الواحد بالاتصال، سواء كان قبوله للقسمة لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم[1] البسيط، فإنه يقبلها بواسطة المقدار أو تكون الأقسام مختلفة كالبدن المنقسم إلى الأعضاء المختلفة، وهو الواحد بالاجتماع، ويُسمَّى: الواحد بالتركيب، والواحد بالارتباط.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن المراد من كونه جل وعلا واحدًا، ففي قبوله الانقسام ونفي نظير له في الألوهية.

وحاصله: نفي الكمية المتصلة والكمية المنفصلة، وفي معنى نفي نظير له تعالى في الألوهية نفي شريك معه في جميع الممكنات فلا مؤثر في جميعها سواه، فهو الواحد في ذاته، أي غير مؤلف من جزئين فأكثر. والواحد في صفاته، فلا مثل له ولا نظير. والواحد في أفعاله، فلا شريك له فيها[2] ولا ضد، ولا وزير.

---

(١) قال الغزالي: العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر، إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر، وإذا بطل كونه جوهرًا مخصوصًا بحيز بطل كونه جسمًا؛ لأن كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر، فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار، وهذه سمات الحدوث، ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن يعتقد الإلهية للشمس والقمر أو لشيء آخر من أقسام الأجسام. فإن تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسمًا من غير إرادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطًا في الاسم مع الإصابة في نفي معنى الجسم. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٧).

(٢) زعم النجار وأصحابه أن أعمال العباد مخلوقة لله، وهم فاعلون لها، وأنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلَّا ما يريده، وأن الله سبحانه لم يزل مريدًا أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته، مريدًا أن لا يكون ما علم أنه لا يكون. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣٤٠).

....

وليست الوحدة الثابتة لذاته تعالى بمعنى تناهيه في الدقة والصغر إلى حد لا ينقسم، وإلَّا لزم أن يكون جوهرًا فردًا [1] ، ولا بمعنى أنه معنى من المعاني؛ لأن المعاني لا تقبل الانقسام، وإلَّا لزم أن يكون صفة غير قائم بنفسه، بل محتاجًا إلى محل يقوم، وقد سبق استحالة ذلك في حقه تعالى.

وبالجملة: فالمقطوع به بشهادة البراهين العقلية والقواطع السمعية أنه جل وعلا ذات قائم بنفسه -أي مستغنٍ عن المحل والمؤثر- لوجوب وجوده، موصوف بما لا يحاط به من صفة الجلال والجمال، ليس بصفة من الصفات، ولا جرمًا تجري عليه الحوادث والتغيرات [2] ولا تمر عليه الأزمنة، ولا يتخصص بالجهات، لا يقبل اجتماعًا، ولا افتراقًا، ولا صغرًا ولا كبرًا، لا مثيل له ولا نظير، ولا ضد له ولا وزير.

كل الممكنات مفتقرة إليه، وهو الغني عن جميعها في الأزل، وفيما لا يزال، وهو على كل شيء قدير.

كل ذلك شهدت به البراهين المنتهية إلى ضروريات العقول، وطابق فيها المعقول المنقول، ثم عجزت العقول بعد عن الإدراك، وانقطع تشوقها للخوض فيما خرج عن دائرة التوهمات والتخيلات، وقصارى أمرها أنها صارت من أجل اللمحة التي لحظت، والرمزة التي بها غابت عن العوالم كلها، وفيها تاهت وبها ولهت تتطاير من وراء حجب الكبرياء وأردية العز شوقًا إلى ما لا يكيف من جميل اللقاء، وتنتسم من مواهب الزيادة لكشف الغطاء[3] ما تروّح به على القلب المحترق الأحشاء.

---

(١) العلم بأنه تعالى ليس بجوهر يتحيز بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز، وبرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنًا فيه أو متحركًا عنه، فلا يخلو عن الحركة أو السكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم، فإن سماه مسم جوهرًا، ولم يرد به المتحيز كان مخطئًا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٦، ١٠٧).

(٢) لا يوصف الله بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، والله منزه عن الافتقار إلى الغير، فالله واحد تام، وذاته ليس فيها كثر بوجه من الوجوه. انظر النابلسي في كتاب «الوجود» وهامشة (صـ٢٦٦)، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

(٣) قال في «لطائف المنن»: أرباب الدليل والبرهان عموم عند أهل الشهود والعيان؛ لأن أهل الشهود والعيان قدسوا الحق في ظهوره أن يحتاج إلى دليل يدل عليه، وكيف يحتاج إلى الدليل من نصب الدليل؟ وكيف يكون معروفًا به وهو المعرف له؟ قال الشيخ أبو الحسن: كيف يعرف بالمعارف من به عرفت المعارف؟ أم كيف يعرف بشيء من سبق وجوده وجود كل شيء؟. «لطائف المنن» لابن عطاء الله السكندري (صـ٥١).

....

وربما عظم الشوق بلطف نسيم المزيد فشطحت الذوات شطحًا طارت به الروح عن سجن الجسد، واتصلت بما لا نهاية لزيادة نعيمه على طول الأبد، وللولي القطب الجامع أبي مدين رحمه الله شعر في هذا المعنى:

(تحركنا ذكر الأحاديث عنكم ... ولولا هواكم في الحشا ما تحركنا)[(١)]

فقل للذي ينهى عن الوجد[(٢)] أهله ... إذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا

إذا اهتزت الأرواح شوقًا إلى اللقا ... ترقصت الأشباح يا جاهل المعنى

أم تنظر الطير المقفص يا فتي ... إذا ذكر الاوطان حنّ إلى المغنى

ففرج بالتغريد ما بفؤاده ... فتضطرب[(٣)] الأعضاء بالحس والمعنى

ويرقص في الأقفاص شوقًا إلى اللقا ... فتهتز أرباب العقول إذا غنّى

كذلك أرواح المحبين[(٤)] يا فتى ... تهزها الأشواق للعالم الأسنى

أتلزمها بالصبر وهي مشوقة ... فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى

فيا حادي العشاق قم وافد قائمًا ... وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا

وصن سرنا في سكرنا[(٥)] عن حسودنا ... وإن أنكرت عيناك شيئًا فسامحنا

---

(١) البيت الأول وجدناه بالهامش وقال فيه المصنف: وجد بخط بعض الأفاضل قبل هذا بيتًا وهو؛ ثم ذكر البيت الأول.

(٢) الوجدان في علم النفس: جملة الظواهر الانفعالية لدى الإنسان كالحب والبغض واللذة والألم، ويقابل الفكر والنزوع، وإلى هذه الثلاثة ترجع الظواهر النفسية كلها.

(٣) اضطرب: تحرك على غير انتظام وضرب بعضه بعضًا.

(٤) قال الشوكاني: قال أبو عمرو بن لجيد: كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل، وإذا عرفت أنه لابد للولي من أن يكون مقتديًا في أقواله وأفعاله بالكتاب والسنة، وأن ذلك هو المعيار الذي يعرف به الحق من الباطل، فمن ظهر منه شيء مما يخالف هذا المعيار فهو رد عليه، ولا يجوز لأحد أن يعتقد فيه أنه ولي الله، فإن أمثال هذه الأمور تكون من أفعال الشياطين، كما نشاهده في الذين لهم تابع من الجن، فإنه قد يظهر على يده ما يظن من لم يستحضر هذا المعيار أنه كرامة وهو في الحقيقة مخاريق شيطانية وتلبيسات إبليسية. «قطر الولي على حديث الولي» للشوكاني (صـ٤١) من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

(٥) قال في «لطائف المنن»: عليك بمحبة الله على التوقير والنزاهة، وأد من الشرب بكأسها مع السكر والصحو، كلما أفقت أو تيقظت شربت، حتى بكورك وصحوك به، وحتى تغيب بجماله عن المحبة، وعن الشراب والشرب والكأس بما يبدو لك من نور جماله وقدس كمال جلاله، ولعلي أحدث من لا يعرف المحبة ولا الشراب ولا الشرب ولا الكأس ولا السكر ولا الصحو. =

ثم نقول: يجب لهذا الصانع أن يكون واحدًا، إذ لو كان معه ثان للزم عجزهما أو عجز أحدهما عند الاختلاف وقهرهما أو قهر أحدهما عند الاتفاق الواجب مع استحالة ما علم إمكانه لكل واحد باعتبار الانفراد، ونفي وجوب الوجود لكل واحد منهما للاستغناء بكل منهما عن كل منهما.

فإنا إذا طبنا وطابــــت عقولــــنا ... وخامرنا خمر الغـــــرام تهتكـــــنا

فلا تلم السكران في حــــال سكــــره ... فقد رفع التكليف في سكرنا عـــــنا

اللهم إنا نسألك نعيمًا لا ينفد، وقُرّة عين لا تنقطع، وأسألك لذة العيش بعد الموت، والنظر إلى وجهك الكريم، والشوق إلى لقائك في غير ضرّاء مُضرّة ولا فتنة مضلة.

اللهم زينا في الدنيا والآخرة بزينة الإيمان، واجعلنا هُداة مهتدين، وتوفنا مسلمين ثابتين على السُّنَّة لا ذنب علينا ولا تباعة لأحد قبلنا في الآخرة، يا أرحم الراحمين.

● ص / ثم نقول: يجب لهذا الصانع أن يكون واحدًا[(١)]، إذ لو كان معه ثان للزم عجزهما أو عجز أحدهما عند الاختلاف وقهرهما أو قهر أحدهما عند الاتفاق الواجب مع استحالة ما علم إمكانه لكل واحد باعتبار الانفراد، ونفي وجوب الوجود لكل واحد منهما للاستغناء بكل منهما عن كل منهما.

=قال له القائل: أجل، وكم من غريق في شيء لا يعرف بغرقه، فعرفني ونبهني عما أجهل، أو لما من به علي وأنا عنه غافل؟ قلت لك: نعم، المحبة آخذة من الله تعالى قلب من أحب بما يكشف له من نور جماله وقدس كمال جلاله. وشراب المحبة مزج الأوصاف بالأوصاف، والأخلاق بالأخلاق، والأنوار بالأنوار، والأسماء بالأسماء، والنعوت بالنعوت، والأفعال بالأفعال، ويتسع فيه النظر لمن شاء الله ﷻ. «لطائف المنن» لابن عطاء الله (صـ٦١).

(١) قال تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، قال ابن كثير: ينزه الله تعالى نفسه عن أن يكون له ولد أو شريك في الملك والتصرف والعبادة، فقال تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، أي: لو قدر تعدد الآلهة لانفرد كل منهم بما خلق فما كان ينتظم الوجود والمشاهد أن الوجود منتظم متسق كل من العالم العلوي والسفلي مرتبط بعضه ببعض في غاية الكمال ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾، ثم لكان كل منهم يطلب قهر الآخر وخلافه، فيعلو بعضهم على بعض، والمتكلمون ذكروا هذا المعنى وعبروا عنه بدليل التمانع، وسيأتي بيانه قريبًا، انظر «تفسير ابن كثير» (٣/ ٢٦٢).

فإن لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الأول.

فإن لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الأول.

● ش / اعلم أن الكلام في هذا الفصل مرتب على ثلاثة مطالب:

الأول: إقامة البراهين على وحدة الذات بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها.

الثاني: نفي نظير له تعالى أو قسيم في الألوهية، وفي معناه انفراده تعالى بإيجاد جميع الكائنات ذوات كانت أو أفعالاً، وعدم إسناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات.

الثالث: وحدته تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث، فلا مثل له منها، كما أنه لا ضد له فيها.

أما المطلب الأول (والثالث أيضًا)[(١)]: فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجرمية والتركيب فانظره هنالك.

وأما برهان المطلب الثاني: فهو الذي نعرض له هنا فنقول: الدليل على نفي شريك له تعالى في ألوهيته أنه لو كان معه إله آخر [(٢)] لم يخل إما أن يختلفا في الإرادة على حكم التضاد أو يتفقا، والتالي بقسميه محال، فالمقدم مثله.

أما الملازمة: فدليلها ما سبق من وجوب عموم تعلق إرادة الإله وقدرته وسائر صفاته المتعلقة.

فلو كان ثم إلهان [(٣)] لوجب تعلق إرادة كل واحد منهما وقدرته بكل ممكن، ومهما تعلق بالفعل إرادتان لم يخل من الاتفاق عليه أو التباين.

---

(١) وجدناه بالهامش.

(٢) قال تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ هُمۡ يُنشِرُونَ ۝ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢-٢٣].

(٣) قال ابن كثير في تفسيره: والمتكلمون ذكروا هذا المعنى - أي ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ﴾-وعبروا فأراد واحد تحريك جسم والآخر أراد سكونه، فإنه لم يحصل مراد كل واحد منهما كانا عاجزين، والواجب لا يكون عاجزًا ويمتنع اجتماع مراديهما للتضاد، وما جاء هذا المحال إلّا من فرض التعدد فيكون محالاً، فأما إن حصل مراد أحدهما دون الآخر كان الغالب هو الواجب والآخر المغلوب ممكنًا؛ لأنه لا يليق بصفة الواجب أن يكون مقهورًا، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ أي: عما يقول الظالمون المعتدون في دعواهم الولد أو الشريك علوًا كبيرًا. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٢٦٢).

....

وأما بطلان التالي فببطلان طرفيه، وهما: الاختلاف والاتفاق، فوجه بطلان الاختلاف هو: أن تقول: لو اختلفا في الفعل بأن يريد أحدهما وجود الجسم، ويريد الآخر عدمه، أو يريد أحدهما حركته والآخر تسكينه، للزم عجزهما معًا أو عجز أحدهما مع زيادة مستحيلات سنذكرها.

وذلك لأن نفوذ إرادتيهما معًا مستحيل لما يؤدي إليه من اجتماع النقيضين، وأما في حكمهما فيكون الجوهر في الزمان الواحد موجودًا معدومًا أو متحركًا ساكنًا [1]، وذلك لا يعقل، فإذًا لابد من تعطل النفوذ لإحدى الإرادتين أو لكليهما، فإن تعطلتا معًا لزم عجز الإلهين لتعذر الفعل من كل واحد منهما.

ويلزم أيضًا عليه خلو المحل عن النقيضين. وأيضًا: فلا مانع من نفوذ إرادة كل واحد منهما وقدرته، إلَّا نفوذ إرادة الآخر وقدرته[2].

فإذا لم تنفذ الإرادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما إن ثبت المانع أو حصول المنع من غير مانع إن لم يثبت المانع.

فهذه ثلاثة أوجه من الاستحالات كلها تلزم على تقدير تعطل الإرادتين.

وأما إن كانت إرادة أحدهما خاصة هي المتعلقة فمستحيل من أوجه:

أحدها: أنه يلزم عليه عدم عموم تعلق إرادة الإله وقدرته، وقد سبق أن ذلك مستحيل وإذا استحال لم يكن أن يكون أحد الإلهين أقدر من الآخر.

ثانيها: أنه يلزم عليه عجز من لم تنفذ إرادته مع كون إلهًا، والعجز على الإله محال، لما سيأتي.

---

(١) اختلف المتكلمون في معنى الحركة والسكون، وأين محل ذلك في الجسم هل هو في المكان الأول أو الثاني، فقال قائلون: معنى الحركة معنى السكون، والحركات كلها اعتمادات، ومنها انتقال ومنها ما ليس بانتقال، والقائل بهذا: النظام. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٤٣).

(٢) قال الغزالي: إنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه إلَّا وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها، وأنه حكيم في أفعاله عادل في أقضيته، فكل ما سواه من إنس وجن وملك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجماد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعًا وأنشأه إنشاءً بعد أن لم يكن شيئًا. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ٩١).

....

ثالثها: أنه يلزم عليه عجز الإله الذي نفذت إرادته أيضًا لأنهما مثلان [(١)]، فيجب لأحدهما ما وجب للآخر.

رابعها: الترجيح لأحد المثلين على مثله بصفة من غير مرجح، فإن فرض المرجح لزم حدوثهما، ونقلنا الكلام إلى الثالث ولزم التسلسل.

وأما بطلان الطرف الثاني من التالي وهو الاتفاق فمن أوجه، وذلك أن الاتفاق إما أن يكون واجبًا أو جائزًا، فيلزم في الاتفاق الواجب أن يكون كل واحد منهما مقهورًا غير مختار.

إن كان كل واحد منهما لا يقدر على مخالفة الآخر، وإن كان أحدهما يقدر عليها دون الآخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها، ونفي كونه مختارًا؛ لأن المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك، فإذا كان اتفاقهما معًا أو أحدهما واجبًا لم يتأت من المجبور منهما ترك ما اختاره الآخر، كيف وربك يخلق ما يشاء ويختار [(٢)].

وأيضًا: يلزم من قهر أحدهما قهر الآخر لأنه مثله، ويلزم الافتقار إلى المرجح في تخصيص أحد المثلين بما لم يثبت لمثله.

ويلزم أيضًا في الاتفاق الواجب انقلاب الممكن مستحيلاً؛ لأن كل واحد منهما إذا نظرت إليه منفردًا أمكن أن يوجد كلًّا من الحركة والسكون[(٣)] مثلًا؛ لأنه إله لا جزء إله، فإذا

---

(١) قال الغزالي: العلم بأن الله ﷻ واحد لا شريك له فرد لا ند له، انفرد بالخلق والإبداع، واستند بالإيجاد والاختراع، لا مثل له يساهمه ويساويه، ولا ضد له فينازعه ويناويه، وبرهانه: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وبيانه: أنه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمرًا فالثاني إن كان مضطرًا إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهورًا عاجزًا ولم يكن إلهًا قادرًا، وإن كان قادرًا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويًا قاهرًا والأول ضعيفًا قاصرًا ولم يكن إلهًا قادرًا. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٨).

(٢) قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، يخبر تعالى أنه المنفرد بالخلق والاختيار، وأنه ليس له في ذلك منازع ولا معقب، قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ أي: ما يشاء فما يشاء كان وما لم يشأ لم يكن، فالأمور كلها خيرها وشرها بيده ومرجعها إليه، «تفسير ابن كثير» (٣/ ٤١١).

(٣) اختلف الناس في الحركات والسكون والأفعال: فقال الأصم: لا أثبت إلَّا الجسم الطويل العريض العميق، ولم يثبت حركة غير الجسم، ولا يثبت سكونًا غيره، ولا فعلاً غيره، ولا قيامًا غيره، ولا قعودًا غيره، ولا افتراقًا ولا اجتماعًا ولا حركة ولا سكونًا، ولا لونًا غيره ولا صوتًا ولا طعمًا غيره، ولا رائحة غيره.
فأما بعض أهل النظر ممن يزعم أن الأصم قد علم الحركات والسكون والألوان ضرورة، وإن لم يعلم أنها غير الجسم، فإنه يحكى عنه: أنه كان لا يثبت الحركة والسكون وسائر الأفعال غير الجسم، ولا يحكى عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكونًا ولا قيامًا ولا قعودًا ولا فعلًا. =

....

فرضنا تعلق إرادة أحدهما بخصوص الحركة مثلًا صار وقوع السكون الممكن من الآخر مستحيلاً، وذلك قلب للحقائق.

وأيضًا: كون المانع له تعلق إرادة الآخر بضده، يلزم منه إيجاب المانع حكم المنع لما لم يقم به، وذلك كله مستحيل.

ويلزم أيضًا في الاتفاق الواجب عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما؛ لأن وجوب الوجود إنما يثبت للإله من حيث توقف وجود الحوادث عليه؛ لئلا يلزم التسلسل أو الدور عند تقدير جواز وجوده.

فإذا قدر أن ثمَّ إلهين، لم ينفرد أحدهما عن الآخر بشيء، بل هما متفقان أبدًا، لزم عدم توقف الحوادث على خصوص كل واحد منهما، فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما[1]؛ إذ على تقدير عدمه تستغني الحوادث عنه بصاحبه، والإله متحقق وجوب وجوده.

وهذا معنى قولي في العقيدة: «للاستغناء بكل منهما عن كل منهما»، أي للاستغناء بكل منهما على الخصوص.

فإن قلت: يكون وجوب الوجود محققًا لأحدهما لا بعينه؟

قلت: فيثبت جواز الوجود لأحدهما لا بعينه، وتماثلهما يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز.

= فأما من زعم أن الأصم كان لا يعلم الأعراض على وجه من الوجوه فإنه يحكى عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكونًا ولا قيامًا ولا قعودًا ولا اجتماعًا ولا افتراقًا على وجه من الوجوه، وكذلك يقول في سائر الأعراض. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٣٥، ٣٦).

(١) قال ابن سينا: لا يجوز أن يكون واجب الوجود مكافئًا لواجب وجود آخر، حتى يكون هذا موجودًا مع ذلك وذلك موجودًا مع هذا، وليس أحدهما علة للآخر، بل هما متكافئان في أمر لزوم الوجود؛ لأنه لا يخلو إذا اعتبر ذات أحدهما بذاته دون الآخر، إما أن يكون واجبًا بذاته أو لا يكون واجبًا بذاته، فإن كان واجبًا بذاته فلا يخلو إما أن يكون له وجوب أيضًا باعتباره مع الثاني، فيكون الشيء واجب الوجوب بذاته، وواجب الوجود لأجل غيره، وهذا محال.

وإما أن لا يكون له وجوب بالآخر فلا يجب أن يتبع وجوده وجود الآخر، ويلزمه أن لا يكون لوجوده علاقة بالآخر، حتى يكون إنما يوجد إذا وجد الآخر هذا، وأما إن لم يكن واجبًا بذاته فيجب أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود، وباعتبار الآخر واجب الوجود. انظر ابن سينا في «الإلهيات من الشفاء» (١/ ٣٩، ٤٠).

....

فإن قلت: تمنع أن الفعل يستغني بأحدهما عن الآخر [(١)] ، بل لا يوجد إلَّا بهما فوجودهما معًا واجب؟

قلت: فيلزم أن يكون كل واحد منهما جزء لإله لا إلهًا، فيقوم بكل واحد منهما جزء العلم، وجزء القدرة، وجزء الإرادة إلى غير ذلك مما لا يقول به عاقل.

وإذا كان تركيب الإله من جزئين متصلين محالاً فما بالك بتركيبه من جزئين منفصلين.

ويلزم أيضًا من وجوب استغناء الحوادث بكل منهما عن الآخر أن تكون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما غنية عن كل واحد منهما، وهو جمع بين متنافيين.

وهذا اللازم أقوى من الذي قبله [(٢)]؛ لأن السابق قد يدعى فيه أنه من باب التمسك بعكس الدليل. وإن كنا قررناه فيما سبق على وجه لا يرد عليه بخلاف هذا.

وقوله: (فإن لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الأول)، هذا هو النوع الثاني من نوعي الاتفاق، وهو الاتفاق الجائز، فذكر في وجه بطلانه: أنه يلزم فيه ما لزم في الاختلاف من عجزهما أو عجز أحدهما، يعني مع سائر الاستحالات التي قدمنا ذكرها هناك.

ووجه ذلك ظاهر؛ لأنه كلما كان الاتفاق جائزًا كان الاختلاف جائزًا؛ لأن جواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الآخر، لكن التالي باطل لما تقدم من استحالة الاختلاف من أوجه، فالمقدم وهو كون الاتفاق جائزًا محال.

---

(١) قال ابن تيمية: توحيد الإلهية: هو الاعتقاد بأن الله تعالى هو الإله المعبود وحده وأنه لا معبود بحق سواه، وإفراده بالعبادة ظاهرًا وباطنًا، وصرف جميع أنواع الطاعات والقربات إليه وحده بحيث لا يكون شيء منها لغيره سبحانه، واختصاصه وحده بالمحبة والخوف والرجاء والإنابة والدعاء والتوكل والتذلل والخضوع والإجلال والإكرام. انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١/ ٩١، ١٥٤).

(٢) روى ابن ماجه في سننه (١٨٢) المقدمة، ١٣ - باب فيما أنكرت الجهمية عن أبي رزين قال: قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: «كان في عماء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء، وما ثم خلق عرشه على الماء».
قال النابلسي في كتاب «الوجود» (صـ٢٣٠): كل هذه النسب بحسب ما يليق بجلاله من غير تكييف ولا تشبيه ولا تصوير، بل كما تعطيه ذاته، وما ينبغي أن ينسب إليها من ذلك، لا إله إلَّا هو العزيز الحكيم، ففتح الله ذلك العماء صورة كل ما سواه من العالم، فالآن ذلك العماء هو الخيال المحقق، ألا تراه يقبل صورة الكائنات كلها ويصور ما ليس بكائن، هذا لاتساعه فهو عين العماء لا غيره، وفيه ظهرت جميع الموجودات. النابلسي نقلًا عن ابن عربي في كتابه «الوجود» (صـ٢٣٠) من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

ويلزم أيضًا في الاتفاق مطلقًا العجز؛ لأن الفعل الواحد يستحيل عليه الانقسام فيتمانعان فيه، فيلزم عجزهما أو عجز أحدهما كما في الاختلاف، والعجز على الإله محال؛ لأنه يضاد القدرة، فإن كان قديمًا لزم استحالة عدمه، فيجب أن لا يقدر هذا الإله على شيء دائمًا. وإن كان حادثًا أو ضده، وهو القدرة القديمة، فيستحيل عدمها، فلا يلزم العجز، وأيضًا فيستحيل اتصاف الإله بصفة حادثة(١).

وبعبارة أخرى أن تقول: كل ما جاز اتفاقهما جاز اختلافهما، وكل ما جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز؛ لأن الاختلاف ملزوم للعجز، فالقابل للاختلاف قابل للعجز ضرورة.

إن القابل لملزوم الشيء قابل للازمه، فينتج إذًا كل ما جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز. وهذا التقرير أنسب للفظ العقيدة (٢).

● ص/ ويلزم أيضًا في الاتفاق مطلقًا العجز؛ لأن الفعل الواحد يستحيل عليه الانقسام فيتمانعان فيه، فيلزم عجزهما أو عجز أحدهما كما في الاختلاف، والعجز على الإله محال؛ لأنه يضاد القدرة، فإن كان قديمًا لزم استحالة عدمه، فيجب أن لا يقدر هذا الإله على شيء دائمًا. وإن كان حادثًا أو ضده، وهو القدرة القديمة، فيستحيل عدمها، فلا يلزم العجز، وأيضًا يستحيل اتصاف الإله بصفة حادثة (٣).

---

(١) قال الغزالي: العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال في محل؛ لأن العرض ما يحل في الجسم، فكل جسم فهو حادث لا محالة، ويكون محدثه موجودًا قبله، فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجودًا في الأزل وحده وما معه غيره ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده؟ ولأنه عالم قادر مريد خالق، وهذه الأوصاف تستحيل على الأعراض بل لا تعقل إلّا لموجود قائم بنفسه مستقل بذاته. وقد تحصل من هذه الأصول أنه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٧).

(٢) قال أبو الحسين الخياط المعتزلي: إن الله تعالى لو كان عالمًا بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديمًا أو يكون محدثًا، ولا يمكن أن يكون قديمًا؛ لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو تعدد، وهو قول فاسد. ولا يمكن أن يكون علمًا محدثًا؛ لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله، إما في نفسه أو في غيره، أو لا في محل. فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، وهذا محال، وإذا أحدثه في غيره، كان ذلك الغير عالمًا بما يجعل منه دونه، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل؛ لأن العلم عرض لا يقوم إلّا في جسم فلا يبقى إلّا حال واحد، وهو أن الله عالم بذاته. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٥٨، ٣٥٩).

(٣) قال هشام بن الحكم: إن العلم صفة لله وليس هي هو ولا غيره ولا بعضه، وإنه لا يجوز أن يقال له: محدث، ولا يقال له: قديم؛ لأن الصفة لا توصف عنده، وكذلك قوله في سائر صفاته من القدرة والإرادة والحياة وسائر ذلك: إنها لا هي الله ولا هي غيره ولا هي قديمة ولا محدثة. وقال الجهم: إن علم الله محدث، هو أحدثه، فعلم به، وإنه غير الله وقد يجوز عنده أن يكون الله ﷻ عالمًا بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم محدث بها. =

....

● ش / يعني أنه يلزم في الاتفاق مطلقًا أي سواء قدِّر واجبًا أو جائزًا من التمانع الموجب للعجز ما لزم في الاختلاف، وذلك لأنهما قد يتوجه إرادتهما لما لا يقبل الانقسام من عرض أو جوهر فرد، فلا يمكن أن تنفذ فيه إلَّا إرادة واحدة، وقدرة واحدة، ويجب عدم النفوذ للإرادة الأخرى، والقدرة الأخرى.

وإذا كان كذلك فمن لم تنفذ فيه إرادته ولا قدرته لزم عجزه، فإن فرض أنه لم تنفذ فيه الإراداتان لزم عجز الإلهين، ثم ذكر في العقيدة برهان استحالة العجز على الإله.

وحاصله: أن الإله لو اتصف بالعجز لكان ذلك العجز إما قديمًا أو حادثًا ضرورة، إن كل موجود منحصر في القسمين، لكن كونه قديمًا محال؛ لأنه يؤدي إلى استحالة اتصاف الإله بالقدرة، وقد عرفت وجوب كونه قادرًا[1]، وذلك لأنه إن اتصف بها مع العجز لزم اجتماع الضدين، وإن اتصف بها بعد عدم العجز لزم انعدام ما ثبت قدمه.

وكذا أيضًا كون العجز حادثًا محال؛ لأنه إن كان حادثًا فضده، وهو القدرة القديمة. فإن اتصف بالعجز مع وجود القدرة لزم اجتماع الضدين، وإلَّا لزم عدم القديم، كما سبق، وأيضًا فاتصاف الإله بالعجز الحادث محال كما سبق من وجوب القدم لجميع صفات ذاته واستحالة أن يتصف بصفة حادثة[2].

=وحكي عن الجهم خلاف ذلك، وأنه كان لا يقول: إن الله يعلم الأشياء قبل أن تكون لأنها قبل أن تكون ليست بأشياء فتعلم أو تجهل، وألزمه مخالفوه أن لله سبحانه علمًا محدثًا. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٣).

(١) كان أبو الهذيل العلاف يزعم أنه إذا زعم أن الباري عالم فقد ثبت علمًا هو الله، ونفى عن الله جهلاً، ودل على معلوم كان أو يكون. وإذا قال: إن الباري قادر فقد ثبت قدرة هي الله، ونفى عن الله عجزًا، ودل على مقدور يكون أو لا يكون، وكذلك كان قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب. وكان إذا قيل له: حدثنا عن علم الله سبحاه الذي هو الله، أتزعم أنه قدرته؟ أبى ذلك، فإذا قيل له: فهو غير قدرته؟ أنكر ذلك، وهذا نظير ما أنكره من قول مخالفيه: إن علم الله لا يقال: هو الله، ولا يقال غيره، وكان إذا قيل له: إذا قلت: إن علم الله هو الله فقل: إن الله تعالى علم؟ ناقض ولم يقل: إنه علم، مع قوله: إن علم الله هو الله. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٧٨).

(٢) كان النظام ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات ويقول: إن الله لم يزل عالمًا حيًّا قادرًا سميعًا بصيرًا قديمًا بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله في سائر صفات الذات. وكان يقول: إذا ثبت الباري عالمًا قادرًا حيًّا سميعًا بصيرًا قديمًا أثبت ذاته، وأنفي عنه الجهل والعجز والموت والصمم والعمى، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٧٩).

فإن قلت: فلِمَ لا يجوز أن ينقسم العالم بينهما قسمين، فيكون أحدهما قادرًا على أحد القسمين والآخر على الآخر، فلا يلزم التمانع؟

فالجواب: أنه قد تقرر قبل استحالة التناهي في مقدورات الإله ومراداته، فيستحيل هذا الفرض الذي ذكر في السؤال.

وأيضًا يستحيل أن يتصف الإله بالعجز مطلقًا؛ لأنه في حق كل حي نقص، واتصاف الإله بالنقائص محال عقلاً ونقلاً، واستدل إمام الحرمين وغيره على استحالة اتصاف الإله بالعجز بأنه لو كان عاجزًا لكان عاجزًا بعجز قديم، يعني لاستحالة اتصافه بالحوادث والعجز القديم محال؛ لأنه يستدعي معجوزًا عنه، والمعجوز عنه لا يكون إلَّا ممكنًا.

ولا ممكن في الأزل، فلا عجز في الأزل، لا يقال ما ذكرتموه لازم عليكم في إثبات قدرة أو قادرية أزلاً، فإن إثبات القدرة يستدعي مقدورًا، والمقدور لا يكون إلَّا ممكنًا، ولا ممكن في الأزل، فيلزم أن لا قدرة ولا قادرية في الأزل؛ لأنا نقول: معنى القدرة: صفة يتأتّى بها إيقاع الفعل، ولا يلزم من الوصف بالقدرة [1] وجود المقدور بها، بل يتأتّى أن يفعل بها حيث يمكن الفعل، والفعل أزلاً محال.

فثبتت القدرة الأزلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال.

فأما العجز فمعناه: تعذر ما يحاول إيجاده، فلا يثبت بمعنى الصلاحية؛ لأن الصالح لئن يعجز لا يكون عاجزًا في الحال بل قادرًا.

فالعجز إذن لا يكون إلَّا بالفعل لا بالصلاحية.

● **ص / فإن قلت: فلِمَ لا يجوز أن ينقسم العالم بينهما قسمين، فيكون أحدهما قادرًا على أحد القسمين والآخر على الآخر [2]، فلا يلزم التمانع؟**

---

(١) قال نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري: من شبه الله بخلقه كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه، فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق بجلال الله ونفى عن الله تعالى النقائص فقد سلك سبيل الهدى. «تفسير ابن كثير» (٢/ ٢٢٦).

(٢) لم يتعرض السلف للتأويل ولا تهدفوا التشبيه، ومنهم مالك بن أنس إمام دار الهجرة رحمه الله تعالى، إذ قال في معنى هذه الآية: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به=

وأيضًا فالقسمان إن كان معًا في الجوهر لزم تعلق القدرة ببعضها تعلقها بالجميع للتماثل فيلزم التمانع.

وإن كان أحد القسمين الجواهر، والآخر الأعراض فذلك لا يعقل؛ إذ القدرة على إيجاد الجواهر لا تعقل بدون القدرة على أعراضها، وكذا العكس للتلازم الذي بينهما.

ثم ذلك لا يدفع التمانع عندما يريد أحدهما أن يوجد الجوهر والآخر لا يريد أن يوجد عرضه.

فالجواب: أنه قد تقرر قبل استحالة التناهي في مقدورات الإله ومراداته، فيستحيل هذا الفرض الذي ذكر في السؤال.

وأيضًا فالقسمان إن كان معًا في الجوهر لزم تعلق القدرة ببعضها تعلقها بالجميع للتماثل فيلزم التمانع. وإن كان أحد القسمين الجواهر، والآخر الأعراض[1] فذلك لا يعقل؛ إذ القدرة على إيجاد الجواهر لا تعقل بدون القدرة على أعراضها. وكذا العكس للتلازم الذي بينهما.

ثم ذلك لا يدفع التمانع عندما يريد أحدهما أن يوجد الجوهر والآخر لا يريد أن يوجد عرضه.

● ش / هذا السؤال إيراد على الملازمة التي ذكرنا أولاً، وهي قولنا في العقيدة: «إذ لو كان معه ثان للزم عجزهما ...» إلى آخره.

=واجب، والسؤال عنه بدعة، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداود بن علي الأصفهاني ومن تابعهم. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٢٧٦).

(١) قال ابن سينا: الكيفيات المحسوسة والجسمانية لا يقع الشك في وجودها، ولكن يقع الشك في أمرها، هل هي أعراض أو ليست بأعراض؟ فإن من الناس من يرى أن تلك جواهر تخالط الأجسام وتسري فيها، فاللون بذاته جوهر، والحرارة كذلك، وكل واحد من هذه الأخر، فهي عنده بهذه المنزلة، وليس يقنعه أن هذه الأشياء توجد تارة وتعدم تارة، والشيء المشار إليه قائم موجود، فإنهم يقولون: إنه ليس يعدم ذلك، بل يأخذ يفارق قليلاً قليلاً مثل الماء الذي يبتل به ثوب، فإنه بعد ساعة لا يوجد هناك ماء، ويكون الثوب موجودًا بحاله، ولا يصير الماء بذلك عرضًا بل الماء جوهر له أن يفارق جوهرًا آخر لاقاه فربما فارق مفارقة لا يحس فيها بالأجزاء المفارقة منه؛ لأنها فارقت وهي أصغر مما يدركه الحس مفارقة مفترقة. «الإلهيات من الشفاء» لابن سينا (١/ ١٣٤).

....

ووجه الإيراد: أن يقال: لا نسلم أنه يلزم وجود إله ثان عجزهما أو عجز أحدهما؛ لأن ذلك إنما يلزم لو كان يجب أن تتعلق إرادة كل واحد منهما وقدرته بمراد الآخر ومقدوره.

ولم لا يجوز أن يكون أحدهما قسيمًا للآخر بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كل واحد ينفرد بقسم فلا تزاحم بعينهما ولا تمانع حتى يلزم عجزهما أو عجز أحدهما؟

أجاب في العقيدة بوجهين:

الأول: أن القسم محال لما عرفت من وجوب عموم تعلق إرادة الإله وقدرته [١] ، فإذًا يجب تعلق إرادة كل منهما وقدرته بكل ممكن، فيلزم التمانع كما سبق.

الثاني: أن أحد النوعين الذي تعلقت به إرادة أحدهما وقدرته إن كان مماثلاً للنوع الآخر الذي هو مقدور الإله الثاني ومراده، كأن يكون النوعان معًا من الجواهر لزم عموم قدرة كل واحد منهما وإرادته للنوعين ضرورة أن القادر على أحد المثلين قادر على مثله [٢] .

وإن كان مخالفًا له، كأن يكون أحدهما جواهر والآخر أعراضًا، فهو محال من وجهين:

أحدهما: أن الجوهر والعرض لمّا لم يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر استحال تصور القدرة على أحدهما بدون الآخر.

ثانيهما: أن التمانع لا ينتفي بذلك على تقدير تسليمه؛ لأنه من الجائز أن يريد أحدهما وجود الجوهر والآخر يريد عدم العرض، وبالعكس.

---

(١) اعتقدت بعض المذاهب مثل الشيعة من طائفة الاثنا عشرية: أن الصفات هي عين الذات، وقالوا: إن الله تعالى حي عالم قادر لنفسه لا لمعان زائدة عن ذاته، إذ يستحيل عليه أن يفتقر في كونه حيًا عالمًا قادرًا إلى صفة الحياة وصفة العلم وصفة القدرة، بل إن وجوده الذي هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير كثرة وانفعال أو قبول فعل، وليس وجود الصفات إلّا وجود الذات. انظر «كشف المراد» للحلي (صـ٢٣٠).

(٢) قال النابلسي: إن الله تعالى الذي هو الوجود القديم الواجد الذي لا وجود سواه سبحانه يستحيل عليه تعالى أن يكون معه وجود آخر غيره؛ لأنه يستحيل عليه تعالى الشريك والشبيه والمثيل، خصوصًا على زعم من يقول: إن الحوادث لها وجود آخر غير وجود الله تعالى، مقوم لها وهي قائمة به، ثم يدعي أنه موجد للوجود الحق القديم، سبحانه، سواء قال: إن ذلك الوجود الذي مع الوجود الحق سبحانه وجود قديم أو وجود حادث، فإن الحوادث لو كان لها وجود غير وجود الله تعالى وقامت بوجودها ذلك والله تعالى هو المنفرد بالغنى عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه سبحانه. النابلسي في كتاب «الوجود» (صـ١٩٢، ١٩٣)، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

....

وتعود الإرادتين مستحيلة فيلزم عجزهما أو عجز أحدهما.

قلت: ويصح أن يجاب أيضًا عن هذا الإيراد بأن اختصاص أحد الإلهين بنوع دون نظيره يلزم فيه التخصيص من غير مخصص؛ إذ ليس اختصاص أحدهما بنوع بأولى من اختصاص الآخر به، فإن فرض ثَمَّ مخصص لهما بما اختصا به لزم حدوثهما.

فإن قلت: لعل ذلك التخصيص باختيارهما.

قلت: لو كان باختيارهما لتأتّى منهما تركه بأن يتصرف كل واحد منهما في مقدور الآخر ومراده، يكن التالي باطلاً لما يلزم عليه من التمانع [١]، فالمقدم وهو كون التخصيص باختيارهما باطل، فتعين أن يكون التخصيص إما من الغير، فيلزم حدوثها، أو لا فيلزم التخصيص بغير مخصص، وكلا الأمرين محال.

وإذا عرفت بطلان أن يكون معه تعالى قسيم عرفت بطلان ما ذهبت إليه الثنوية القائلون بإلهين اثنين[٢]، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، وشبهتهم في ذلك أنهم قالوا: إنا وجدنا في الموجودات الممكنات خيرًا ونظامًا وفسادًا واختلافًا، ووجه دلالة الفعل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد، فدل على أن فاعل الخير غير فاعل الشرّ.

وقد سلكت المعتزلة هذا المسلك حيث قالوا: فاعل الخير يقال له خيِّر، وفاعل الشرّ يقال له: شرِّير. قالوا: فالشرّ ليس من فعل الله[٣].

---

(١) دليل التمانع وهو أنه لو فرض صانعان فصاعدًا فأراد واحد تحريك جسم والآخر أراد سكونه، فإن لم يحصل مراد كل واحد منهما كانا عاجزين، والواجب لا يكون عاجزًا، ويمتنع اجتماع مراديهما للتضاد، وما جاء هذا المحال إلّا من فرض التعدد فيكون محالاً، فأما إن حصل مراد أحدهما دون الآخر كان الغالب هو الواجب والآخر المغلوب ممكنًا؛ لأنه لا يليق بصفة الواجب أن يكون مقهورًا. انظر «تفسير ابن كثير» (٣/ ٢٦٢).

(٢) قال تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

(٣) اختلفت المعتزلة: هل يقال: إن الله خلق الشر والسيئات أم لا؟ على مقالتين:

١- فقالت المعتزلة كلها إلّا عبّادًا: إن الله يخلق الشر الذي هو مرض، والسيئات التي هي عقوبات، وهو شرّ في المجاز، وسيئات في المجاز.

٢- وأنكر عبّاد أن يخلق الله شيئًا نسميه شرًّا أو سيئة في الحقيقة. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣١٢).

ويصح إثبات هذا العقد وهو الوحدانية بالدليل السمعي، ومنعه بعض المحققين، وهو رأي؛ لأن ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها، ولا أثر للدليل السمعي في ثبوت الصانع، فكذا ما يتوقف عليه، والله أعلم.

قال ابن التلمساني: أجاب المتكلمون بأن الأفعال تنسب إلى الله تعالى من حيث تجددها وافتقارها إلى المخصص، وذلك لا يختلف بكونها خيرًا أو شرًّا، فإنهما أمران إضافيان ليسا من صفات نفس الأفعال.

فإن قتل الشخص المعين شيء واحد قد يكون شرًّا بالنسبة إلى أوليائه، وخيرًا بالنسبة إلى أعدائه.

وإذا حقق أن الحسن والقبيح يرجعان إلى الشرع، فمعنى الحسن : هو المقول فيه: افعلوه، ومعنى القيح : هو المقول فيه: لا تفعلوه. وذلك لا يتحقق إلَّا بالنسبة إلى العباد.

فالأفعال كلها بالنسبة إلى الله تعالى حسنة، إذ معنى الحسن ما لفاعله أن يفعله وما ورد الثناء على فاعله، والأفعال كلها بالنسبة إلى الله تعالى كذلك [١] ؛ لأن له تعالى أن يفعل كل ممكن وهو المثنيُّ عليه بكل كمال.

وأما قول المعتزلة: «فاعل الشرّ شرِّير» فليس بلازم، فإن أسماء الله تعالى توقيفية، وله الأسماء الحسنى والصفات العلا[٢]. فيقال: يا خالق كل شيء، ولا يقال: يا خالق القردة والخنازير.

● **ص / ويصح إثبات هذا العقد وهو الوحدانية بالدليل السمعي[٣]، ومنعه بعض**

---

(١) قالت المعتزلة في أصل العدل عندهم: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يريد ويحكم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله، فهم لذلك القدرية. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٣٥٩).

(٢) قال في «الفلسفة العربية»: لقد كان متوقعًا من المعتزلة كفرقة من الفرق الإسلامية التي اعتزت بالعقل اعتزازًا كبيرًا أن ترجع معيار التمييز بين الخير والشر – أي بين الحسن والقبح- إلى العقل أساسًا؛ ذلك أنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى قد خلق لنا عقولاً نستطيع بمقتضاها وعلى أساسها التمييز بين شيء يعد خيرًا وشيء يعد شرًّا، شيء يعد حسنًا وشيء آخر يعد قبيحًا. وهذا يدلنا على الحكمة الإلهية البالغة وعناية الله تعالى بموجوداته أو مخلوقاته ومن بينها الإنسان. «الفلسفة العربية» (صـ٣١٩).

(٣) قال الغزالي في «قواعد العقائد في لوامع الأدلة للعقيدة»: الركن الرابع: في السمعيات، ومداره على عشرة أصول وهي: إثبات الحشر والنشر، وسؤال منكر ونكير، وعذاب القبر، والميزان، والصراط، وخلق الجنة =

....

المحققين، وهو رأي؛ لأن ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها، ولا أثر للدليل السمعي في ثبوت الصانع، فكذا ما يتوقف عليه، والله أعلم.

● ش / اعلم أن عقود التوحيد على ثلاثة أقسام:

الأول: ما لا يصح الاستدلال عليه إلَّا بالدليل العقلي القطعي، وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه، وذلك كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وحياته وإرادته، إذ لو استدل بالسمع على هذه الأمور للزم الدور.

الثاني: ما لا يصح الاستدلال عليه إلَّا بالسمع، وهو كل ما يرجع إلى وقوع جائز كالبعث[١] وسؤال الملكين في القبر[٢]، والصراط، والميزان، والثواب والعقاب، والجنة والنار، ورؤيته تعالى[٣]، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة؛ لأن غاية ما يدرك العقل وحده من هذه الأمور

=والنار، وأحكام الإمامة، وأن فضل الصحابة على حسب ترتيبهم، وشروط الإمامة. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٥).

(١) قال تعالى: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبْعَثُواْۚ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾ [التغابن: ٧]، وقال تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [لقمان:٢٨]، وقال تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥]، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْبَعْثِ فَهَٰذَا يَوْمُ ٱلْبَعْثِ وَلَٰكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الروم:٥٦].

(٢) حديث سؤال القبر، أخرجه: البخاري في صحيحه (٢/ ١٢٣)، ومسلم في صحيحه [٧٠-(٢٨٧٠)]، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ١٧ - باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه، عن أنس بن مالك قال: قال نبي الله ﷺ: «إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه، إنه ليسمع قرع نعالهم»، قال: «يأتيه ملكان فيقعدانه فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟»، قال: «فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبدالله ورسوله»، قال: «فيقال له: انظر إلى مقعدك من النار، قد أبدلك الله به مقعدًا من الجنة»، قال نبي الله ﷺ: «فيراهما جميعًا».

وقال النووي: مذهب أهل السنة: إثبات عذاب القبر، خلافًا للخوارج ومعظم المعتزلة، وبعض المرجئة نفوا ذلك، ثم المعذب عند أهل السنة الجسد بعينه أو بعضه بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه، وخالف فيه محمد بن جرير وعبدالله بن كرام وطائفة فقالوا: لا يشترط إعادة الروح، قال أصحابنا: هذا فاسد؛ لأن الألم والإحساس إنما يكون في الحي. النووي في «شرح مسلم» (١٧/ ١٦٦)، ط.دار الكتب العلمية

(٣) اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم: أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا أيضًا على وقوعها في الآخرة وأن المؤمنين يرون الله تعالى دون الكافرين. =

....

جوازها. أما وقوعها فلا طريق له إلَّا السمع [١].

الثالث: ما يصح الاستدلال عليه بالأمرين، أعني السمع والعقل، بحيث يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه، وهو ما ليس بوقوع جائز، ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه، وذلك كإثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه، وكجواز تلك الأمور التي أخبر الشرع بوقوعها.

وقد اختلف في معرفة الوحدانية، فقيل: هي من هذا القسم الثالث، فيصح الاستناد فيها إلى كل واحد من العقل[٢] والسمع، بمعنى أن كل واحد منهما على الانفراد يخرج من وصف التعليل.

وقيل: بل هي من القسم الأول الذي لا يصح الاستدلال عليه إلَّا بالعقل.

والحاصل: أنه لا خلاف في صحة الاستناد إلى العقل وحده في عقد الوحدانية.

= وزعمت طائفة من أهل البدع -المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة-: أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه، وأن رؤيته مستحيلة عقلاً، وهذا الذي قالوه خطأ صريح وجهل قبيح، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة للمؤمنين، ورواها نحو من عشرين صحابيًا عن رسول الله ﷺ وآيات القرآن فيها مشهورة واعتراضات المبتدعة عليها لها أجوبة مشهورة في كتب المتكلمين من أهل السنة وكذلك باقي شبههم وهي مستقصاة في كتب الكلام. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٥)، ط. دار الكتب العلمية.

(١) في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة: ٢، ٣]، قال ابن كثير: أما الغيب المراد ههنا: فقد اختلفت عبارات السلف فيه وكلها صحيحة ترجع إلى أن الجميع مراد، وقال الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية في قوله تعالى: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ قال: يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ولقائه ويؤمنون بالحياة بعد الموت وبالبعث، فهذا غيب كله. «تفسير ابن كثير» (١/ ٤١).

(٢) اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقًا على معان مختلفة، فصار ذلك سبب اختلافهم، والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان:

الأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم.

والثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود من ذات الطفل المميز باستحالة المستحيلات وجواز الجائزات.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال.

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها. مختصرًا عن الغزالي في «الإحياء» (١/ ٨٥، ٨٦).

....

واختلف في صحة الاستناد فيها إلى السمع وحده.

فقيل: نعم، وقيل: لا.

والأول رأي الإمامين: إمام الحرمين والإمام الفخر، والثاني رأي بعض المحققين، وإليه ميل شرف الدين بن التلمساني، وهو الذي اخترته في هذه العقيدة، لما سنذكر.

قال في «المعالم»: اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدًا [(١)]، فلا جرم أمكن إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية. وإذا ثبت هذا فنقول: إن الكتب الإلهية أطبقت على التوحيد، (فوجب أن يكون التوحيد) [(٢)] حقًّا.

قال ابن التلمساني: يعني بالتوحيد: اعتقاد الوحدة لله تعالى والإقرار بها.

وقوله: (الكتب الإلهية)، يعني الكتب المنزلة التي جاءت بها الرسل [(٣)].

ولا شك في اشتمالها على ذلك؛ قال الله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، والمراد بسؤال الرسل: سؤال أتباعهم العالمين بذلك الموثوق بنقلهم.

---

(١) قال النووي: إذا اقتصر على قوله: «لا إله إلّا الله»، ولم يقل: «محمد رسول الله ﷺ»، فالمشهور من مذهبنا ومذاهب العلماء: أنه لا يكون مسلمًا، ومن أصحابنا من قال: يكون مسلمًا ويطالب بالشهادة الأخرى، فإن أبى جعل مرتدًا، ويحتج لهذا القول بقول ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلّا الله، فإذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم»، وهذا محمول عند الجماهير على قول الشهادتين، واستغني بذكر إحداهما عن الأخرى لارتباطهما وشهرتهما، والله أعلم. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣٤)، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) وجدناها بالهامش.

(٣) قال الله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، فالمؤمنون يؤمنون بأن الله واحد أحد، فرد صمد لا إله غيره ولا رب سواه، ويصدقون بجميع الأنبياء والرسل والكتب المنزلة من السماء على عباد الله المرسلين والأنبياء، لا يفرقون بين أحد منهم، فيؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، بل الجميع عندهم صادقون بارون راشدون مهديون هادون إلى سبيل الخير، وإن كان بعضهم ينسخ شريعة بعض بإذن الله، حتى نسخ الجميع بشرع محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين الذي تقوم الساعة على شريعته ولا تزال طائفة من أمته على الحق ظاهرين. «تفسير ابن كثير» (١/ ٣٤٢).

....

وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، والإخبار من الرسل[١] بإثبات الوحدانية لله تعالى ثابت جزمًا، والبحث في إمكان الاستدلال به على مُنكر الوحدانية.

وقد احتج على ذلك يعني الفخر بأن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بذلك.

وتقريره: أن يقال: إذا حدث حادث ما واستحال وجوده بدون استناده إلى واجب بذاته حيّ غنيّ عالم قادر مريد فقد أثبت وجوده، فإذا أظهر الرسول معجزة على أنه رسوله وأثبت صدقه بتصديقه له، فقد ثبت صدقه[٢]، فإذا أخبرنا بأن لا إله غيره ولا خالق سواه فقد ثبتت الوحدانية، وهذه المقالة تُنقل عن أبي هاشم[٣].

ويُرَد عليها: أنا لا نسلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك.

وبيانه: أن القائل أنه رسول، إذا ادعى الرسالة وأقام الخارق على صدقه فلا يدل وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مُرسِلَه ليكون فعله مطابقًا لتحديه وسؤاله نازلاً منزلة قوله: صدقت، فإذا لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا يعلم أنه فعله، ولا يتم ذلك إلَّا بعد إثبات أن هذا الخارق كإحياء الموتى لا يفعله غير الله عَزَّ وَجَلَّ[٤].

---

(١) قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [الأنعام: ٤٨]، [الكهف: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الإسراء:١٠٥]، [الفرقان: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥].

(٢) اجمعت المعتزلة باجمعها أنه لا يجوز قول النبي إلَّا بحجة وبرهان، وأنه لا تلزم شرائعه إلَّا من شاهد أعلامه، وانقطع عذره ممن بلغه شرائع الرسول ﷺ، واجمعوا جميعًا أن الناس محجوجون بعقولهم: من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه، «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٦).

(٣) أبو هاشم: هو عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي المعتزلي، من كبار الأذكياء، له كتاب «الجامع الكبير»، وكتاب «العرض»، وكتاب «المسائل العسكرية» وأشياء، وله عدة تلاميذ، وتوفي سنة (٣٢١)، انظر ترجمته في: سير الأعلام (١٥/ ٦٣)، الملل والنحل (١/ ٧٨ - ٨٤)، المنتظم (٦/ ٢٦١)، وفيات الأعيان (٣/ ١٨٣ - ١٨٤)، العبر (٢/ ١٨٧)، مرآة الجنان (١/ ٢٨١ - ٢٨٢)، البداية والنهاية (١١/ ١٧٦)، شذرات الذهب (٢/ ٢٨٩).

(٤) ما كان من أمر عيسى عليه السلام من إحياء الموتى لقوله تعالى: ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران:٤٩]، قال ابن كثير: قال كثير من العلماء: بعث الله كل نبي من الأنبياء بما يناسب أهل=

....

وذلك يتوقف على إثبات الوحدانية.

نعم، آي القرآن مرشدة إلى وجه الاستدلال العقلي على الوحدانية، كقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢]، وقال تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١].

فالآية الأولى كاشفة لوجه الاستدلال على إبطال إلهين[1] عامي القدرة والإرادة والعلم وسائر الصفات، لما يفضي إليه من الفساد والتمانع المانع من وقوع الممكنات.

والآية الأخرى مرشدة إلى إبطال قول من يدَّعي فاعلين يقدر كل واحد منهما على غير ما يقدر عليه الآخر، كما قالت الثنوية بتمييز فاعل الخير عن فاعل الشر، فإن كل واحد منهما يذهب بما خلق.

ويلزم علو كل واحد منهما على الآخر [2] للاستغناء عنه بما يفعله الآخر، فيكون عاليًا عليه بذلك، والإله يعلو ولا يُعلَى عليه.

قيل: ولا يُعرف أحد من العقلاء يُثبت فاعلين على النعت الأول، بل كل من أثبت فاعلاً غير الله ﷻ لم يثبت له عموم تأثير. انتهى كلام ابن التلمساني.

=زمانه، فكان الغالب على زمان موسى عليه السلام السحر وتعظيم السحرة فبعثه الله بمعجزات بهرت الأبصار، وحيرت كل سحار، فلما استيقنوا أنها من عند العظيم الجبار انقادوا للإسلام وصاروا من عباد الله الأبرار، وأما عيسى عليه السلام، فبعث في زمن الأطباء وأصحاب علم الطبيعة، فجاءهم من الآيات بما لا سبيل لأحد إليه إلَّا أن يكون مؤيدًا من الذي شرع الشريعة، فمن أين للطبيب قدرة على إحياء الجماد، أو على مداواة الأكمه والأبرص وبعث من هو في قبره رهين إلى يوم التناد. «تفسير ابن كثير» (١/ ٣٦٥).

(١) ينكر تعالى على من اتخذ من دونه آلهة فقال: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ﴾ اي أهم يحيون الموتى وينشرونهم من الأرض؟! أي لا يقدرون على شيء من ذلك، فكيف جعلوها لله ندًا وعبدوها معه. ثم أخبر تعالى أنه لو كان في الوجود آلهة غيره لفسدت السموات والأرض فقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ﴾ اي في السموات والأرض ﴿لَفَسَدَتَا﴾. «تفسير ابن كثير» (٣/ ١٨٠).

(٢) قال تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، قال ابن كثير: ينزه الله تعالى نفسه عن أن يكون له ولد أو شريك في الملك والتصرف والعبادة، فقال تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، أي لو قدر تعدد الآلهة لانفرد كل منهم بما خلق فما كان ينتظم الوجود، والمشاهد أن الوجود منتظم متسق، كل من العالم العلوي والسفلي مرتبط بعضه ببعض في غاية الكمال ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ ثم لكان كل منهم يطلب قهر الآخر وخلافه فيعلو بعضهم على بعض. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٢٦٢).

....

فأنت ترى كيف مال إلى عدم الاكتفاء بالسمع في معرفة الوحدانية بما أورده من الحجة على ذلك.

وإلى قريب منها أشرت في العقيدة بقولي: «لأن ثبوت الصانع» على سبيل التعيين لفعل من الأفعال «لا يتحقق بدون الوحدانية»؛ إذ على تقدير عدمها لا يدرى في كل فعل من فعله.

ومن جملة ذلك: الخارق الذي ظهر على أيدي الرسل، فإنه لا يدرى على تقدير عدم معرفة الوحدانية من المرسل الذي خلق ذلك الخارق على يد الرسول ليصدقه به، فصار ثبوت الصانع المرسل مجهولاً، فكيف يعرف منه رسوله.

وقد عرفت أن الرسول لم يعرف إلَّا من قبل مُرسلَه المعلوم بخلق أفعال على صفة مخصوصة تدل على ذلك.

فإذا كان المرسل مجهولاً [(١)]، إنما يعرف من قبل الرسول لزم الدور ضرورة.

وقد اعترض بعض المعاصرين في شرح له على العقيدة المنسوبة لابن الحاجب هذه الحجة التي اعتمدها شرف الدين بن التلمساني، وأشرنا إليها في عقيدتنا بما نصه بعد حكاية إيراد شرف الدين:

«قد يقال في جوابه: أن دلالة الخارق على صدق من تحدى به عقلية على أحد القولين، وإذا كانت عقلية فلا يصح تخلف المدلول عنها، وإلَّا انقلب الدليل شبهة، أو تقول: سلمنا توقفه على ثبوت الوحدانية[(٢)]، لكن لم لا يكون ظهور الخارق دليلاً على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معًا[(٣)].

---

(١) قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]. وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥].

(٢) قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨]. قال ابن كثير: شهد الله تعالى وكفى به شهيدًا وهو أصدق الشاهدين وأعدلهم وأصدق القائلين: ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ أي المنفرد بالإلهية بجميع الخلائق وأن الجميع عبيده وخلقه، فقراء إليه، وهو الغني عما سواه، كما قال تعالى: ﴿لَّـٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ﴾ «تفسير ابن كثير» (١/ ٣٥٣).

(٣) يخبر تعالى أنه بعث موسى بتسع آيات بينات وهي الدلائل القاطعة على صحة نبوته وصدقه فيما أخبر به عمن أرسله إلى فرعون وهي: العصا واليد والسنين والبحر والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات. قاله ابن عباس. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٦٨).

....

فالدور اللازم غير ممتنع لأنه دور معيّة، والبرهان إنما قام على استحالة التقدم». انتهى.

قلت: ولا يخفى ضعف جوابيه معًا في غاية:

أما الأول: وهو التمسك بقول الأستاذ في أن دلالة المعجزة [1] عقلية، فلا يتم له ذلك إلّا لو لم يكن الخارق فعلاً لله تعالى ركنًا من الدليل، أما إذا كان ركنًا فيه، وهو لا يتحقق إلّا بمعرفة الوحدانية [2]، لم يصح ما ذكر.

وظاهر أنه رُكن على كل قول في وجه دلالة المعجزة، إذ معنى كون دلالتها عقلية عند من قال به: أن خلق الله تعالى الخارق على وفق دعواه وتحدّيه مع العجز عن معارضته، وتخصيصه بذلك يدل على إرادة الله تعالى لتصديقه، كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل على إرادته تعالى لذلك بالضرورة، هكذا قرره الأئمة رضي الله تعالى عنهم، على ما يأتي فيه من البحث في موضعه إن شاء الله تعالى.

فأنت ترى كيف جعلوا خلق الله تعالى للفعل جزءًا من الدليل، وذلك لا يتم إلّا بمعرفة الوحدانية له جل وعلا ونفي أن يكون معه شريك في ملكه، وهو ظاهر؛ لأنه لو جوز أن ثمّ من يشاركه تعالى في اختراع الكائنات لم يتحقق كون الخارق فعله تعالى حتى يدلنا أنه تعالى أراد بإيجاده تصديق نبيه.

ولهذا قال الإمام الفخر في «المعالم» [3]: «إن المنكرين للنبوة طعنوا في المعجزة من ثلاثة أوجه:

---

(١) المعجزة: أمر خارق للعادة يظهره الله على يد نبي تأييدًا لنبوته.

(٢) قال الغزالي في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى: العلم بأن الله ﷻ واحد لا شريك له، فرد لا ند له، انفرد بالخلق والإبداع، واستند بالإيجاد والاختراع، لا مثل له يساهمه ويساويه، ولا ضد له فينازعه ويناوئه، وبرهانه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وبيانه: أنه لو كان اثنين وأراد أحدهما أمرًا، فالثاني إن كان مضطرًا إلى مساعدته كان الثاني مقهورًا عاجزًا ولم يكن إلهًا قادرًا، وإن كان قادرًا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويًا قاهرًا، والأول ضعيفًا قاصرًا ولم يكن إلهًا قادرًا. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١٠٨/١).

(٣) هو معالم أصول الدين، وله مؤلفات كثيرة منها: مفاتيح الغيب، ولوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، ومحصل المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، والمسائل الخمسون في أصول علم الكلام، وأسرار التنزيل في التوحيد، والمباحث المشرقية، ونموذج العلوم، والمحصول في علم الأصول، والسر المكتون في مخاطبة النجوم، وكتاب الهندسة، وغير ذلك الكثير.

....

أحدها: قالوا: لم قلتم: إن هذه المعجزات فعل الله تعالى وخلقه؟! فانظر إلى الطعن بهذا الوجه، كيف هو صريح في كون الخارق فعلاً لله تعالى ﷻ[1] ركن في دلالة المعجزة وإثباته متوقف على معرفة الوحدانية، فوجب توقف معرفة النبوة على الوحدانية ضرورة توقفها على دلالة المعجزة المتوقفة عليها.

وقد صرح المقترح في «شرح الإرشاد» بأن كون الفعل مخلوقًا لله تعالى ركن في المعجزة؛ لأنه قال في فصل النبوة: وما أتى أحد من مُنكري النبوات في جحد دلالة المعجزات إلَّا من قبل وجه الجهل بأركانها، فقد يجهل أن الخارق للعادة فعل الله تعالى.

ثم قال: وقد يعتقد أنه ليس خارقًا للعادة، وأنه مِمَّا يجوز التوصل إليه بالحيل والغوص في العلوم.

فأما من سلك هذا المسلك الحق وعرف أنه الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى، وهو عالم بدعوى المتحدي، وأنه لا يتوصل إليه بالحيل، وأنه خارق للعادة، فَعَلَهُ الله [2] على وفق دعوى النبي إجابة له، لم يَستَرِبْ في حصول العلم ولا يختص ذلك بصوره، ولا يفتقر دلالته إلى مثال يضرب في الشاهد». انتهى.

---

(١) قال ابن تيمية: إن الله قد علم وكتب أنه يخلق الخلق ويرزقهم ويميتهم ويحيهم، فهل يجوز أن يظن أن تقدم العلم والكتاب مغن لهذه الكائنات عن خلقه وقدرته ومشيئته، فكذلك علم الله بما يكون من أفعال العباد، وأنهم يسعدون بها ويشقون، كما يعلم مثلاً أن الرجل يمرض أو يموت بأكله السم أو جرحه نفسه ونحو ذلك. وهذا الذي ذكرناه مذهب سلف الأمة وأئمتها وجمهور الطوائف من أهل الفقه والحديث والتصوف والكلام وغيرهم، وإنما نازع في ذلك غلاة القدرية وظنوا أن تقدم العلم يمنع الأمر والنهي. انظر «سؤالات في القضاء والقدر»، لابن تيمية (صـ٥٣، ٥٤).

(٢) مذهب أهل الحق: إثبات القدر ومعناه: أن الله تبارك وتعالى قدر الأشياء في القدم وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى، وعلى صفات مخصوصة فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى. وأنكرت القدرية هذا وزعمت أنه سبحانه وتعالى لم يقدرها ولم يتقدم عليه سبحانه وتعالى بها، وأنها مستأنفة العلم أي إنما يعلمها سبحانه بعد وقوعها، وكذبوا على الله سبحانه وتعالى وجل عن أقوالهم الباطلة علوًّا كبيرًا، وسميت هذه الفرقة قدرية لإنكارهم القدر. وقال أصحاب المقالات من المتكلمين: وقد انقرضت القدرية القائلون بهذا القول الشنيع الباطل، ولم يبق أحد من أهل القبلة عليه، وصارت القدرية في الأزمان المتأخرة تعتقد إثبات القدر ولكن يقولون: الخير من الله والشر من غيره، تعالى الله عن قولهم. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣٨)، ط. دار الكتب العلمية.

....

وبالجملة: فمثار الغلط في جواب صاحبنا على إيراد شرف الدين: جعل بعض الدليل على الانفراد دليلاً مستقلاً.

وأما جوابه الثاني ففاسد من أربعة أوجه:

الأول: أن دعواه كون الخارق يدل على ثبوت الوحدانية غير صحيح، بل الذي يدل عليه التمانع الملزوم لعجز الإلهين أو أحدهما. وغاية ما يحاول فيه أن يقال: التمانع لازم لتعدد الإله، وعجز الإلهين لازم للتمانع[1]، إذ عجز أحدهما يوجب عز الآخر لتماثلهما.

ثم يلزم من عجز الإلهين عدم وقوع هذا الخارق لاستحالة أن يفعل من ليس بقادر على الفعل، وقد عرفت أن لازم اللازم لازم، فإذًا كلما تعدد الإله لزم أن لا يقع هذا الخارق [2]، بل ولا غيره من سائر الحوادث، لكن التالي باطل بمشاهدة وقوع هذا الخارق، فالمقدم وهو تعدد الإله باطل.

فالخارق على هذا إنما يستدل به على إحدى مقدمتي الوحدانية، وهي الاستثنائية لا أنه دليل على الوحدانية مستقل.

الثاني: موافقته على أن دليل الوحدانية والصدق معًا الخارق، تسليم منه على أن دليل الوحدانية عقلي، إذ ليست دلالة الخارق عليها سمعية بالقطع، كيف وهو في محاولة تصحيح الاستدلال عليها بالسمع، فصار في هذا الجواب نظير من اعتقد أنه يعني شيئًا، وهو في الحقيقة يهدمه.

الثالث: قوله: (إن ظهوره يدل على الصدق وثبوت دلالة الوحدانية معًا)، إن أراد أنه

---

(١) تقدم تعريف التمانع نقلاً عن ابن كثير في تفسيره، لقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

(٢) أيد الله تعالى الأنبياء والمرسلين بالآيات البينات والمعجزات الباهرات، فمن ذلك: أن أيد نوحًا عليه السلام بالطوفان، وأيد صالحًا عليه السلام بالناقة، وأيد إبراهيم عليه السلام بالنار، وكانت عليه بردًا وسلامًا، وأيد موسى عليه السلام بالعصا في تسع آيات مفصلات، وأيد داود عليه السلام فالان له الحديد، وأيد سليمان عليه السلام بأن علمه منطق الطير وسخر له الجن والريح، وأيد عيسى عليه السلام بأن أبرأ له الأكمه والأبرص، وأنه يخلق من الطين كهيئة الطير فتصير طيرًا بإذن الله، وأن يحيي الموتى بإذن الله، وأيد محمد ﷺ بمعجزات كثيرة منها القرآن الكريم.

....

يدل به عليها من وجه واحد فلا يخفى فساده، ويلزم منه أن كل من فهم وجه دلالة المعجزة على النبوة فهم منه ثبوت الوحدانية [١]، وبالعكس، وهو واضح البطلان.

وإن أراد مع اختلاف الوجه بطلت المعيّة التي ذكرت؛ لأنهما نظيران. وقد تقرر أن كل نظرين فهما ضدان لا يجتمعان، فالدور اللازم هنا إذًا لا يكون إلّا دور تقدم لا دور معيّة، كما اعتقد.

الرابع: أن دور المعيّة الذي اعتقده فيما بين الصدق وثبوت الوحدانية لا يدفع على تقدير تسليمه دور التقدم اللازم في الاستدلال على الوحدانية، بدليل السمع بل هو يحققه.

وذلك أن ثبوت الوحدانية إذا كان لا يتأخر عن معرفة صدق النبي للدور المعيّ الذي بينهما على ما ذكر، وجب أن يتقدم على ما يتقدم عليه الصدق.

والصدق متقدم على ثبوت دليل السمع المتقدم على ما يستفاد منه، فيجب أن يكون ثبوت الوحدانية كذلك متقدمًا على دليل السمع بحيث لا يثبت الاستدلال بدليل سمع، إلّا بعد معرفة الوحدانية ضرورة أن الاستدلال بالدليل السمعي متأخر عن الصدق الموقوف على ثبوت الوحدانية وفق معيّة.

فلو استدل على ثبوت الوحدانية بدليل السمع [٢]، لكانت الوحدانية متوقفة على الدليل

---

(١) قال الغزالي: المعرف إياهم أنه في ذاته واحد لا شريك له، فرد لا مثيل له، صمد لا ضد له، منفرد لا ند له، وأنه واحد قديم لا أول له، أزلي لا بداية له، مستمر الوجود لا آخر له، أبدي لا نهاية له، قيوم لا انقطاع له، دائم لا انصرام له، لم يزل ولا يزال موصوفًا بنعوت الجلال لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآباد وانقراض الآجال، بل هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم، وأنه ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدور، وأنه لا يماثل الأجسام، ولا في التقدير، ولا في قبول الانقسام، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر، ولا بعرض ولا تحله الأعراض، بل لا يماثل موجودًا ولا يماثله موجود ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾. «إحياء علوم الدين» (١/ ٨٩، ٩٠).

(٢) يجب تصديق الرسول ﷺ في كل ما جاء وأخبر به، وقد حصرها الغزالي في السمعيات على عشرة أصول:

١- الحشر والنشر. ٢- سؤال منكر ونكير. ٣- عذاب القبر.

٤- الميزان. ٥- الصراط. ٦- الجنة والنار.

٧- الإمامة بعد رسول الله ﷺ: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم.

٨- فضل الصحابة رضي الله عنهم على ترتيبهم في الخلافة.

٩- أن شرائط الإمامة بعد الإسلام والتكليف هي: الذكورة، والورع، والعلم، والكفاية، ونسبة قريش. =

ويصح أن يستدل على الوحدانية بما تقدم في وحدة الصفات فنقول: يلزم من تعدد الآلهة وجود ما لا نهاية له عددًا إن تعدد بعدد الممكنات، أو الاحتياج إلى مخصص إن وفق دون ذلك، وكلاهما محال.

متأخرة عنه ضرورة تأخر معرفة المدلول عن معرفة دليله، لكنه أيضًا هو المتوقف عليها متأخر ضرورة تأخره عن دليله الذي لا يحصل إلَّا مع معرفة الوحدانية، وهو الصدق لما سلمه المعترض من توقفه عليها وفق معيّة. فقد لزم من الاستدلال على الوحدانية بدليل السمع الدور المستحيل، وهو دوْر التقدم ضرورة، وإن سلم له دور المعيّة فيما ذكر.

والله أعلم وبه التوفيق سبحانه.

● **ص / ويصح أن يستدل على الوحدانية بما تقدم في وحدة الصفات فنقول: يلزم من تعدد الآلهة وجود ما لا نهاية له عددًا إن تعدد بعدد الممكنات، أو الاحتياج إلى مخصص إن وفق دون ذلك، وكلاهما محال** [1].

● **ش /** هذا دليل آخر على الوحدانية، وقد تقدم نظيره في الاستدلال على وحدة الصفات. وبيانه: أن نقول: لو تعدد الإله لم يخل إما أن يتعدد بعدد الممكنات أو لا، والملازمة ظاهرة في القسم الأول منه، فنسمي التالي محال لما فيه من وجود ما لا نهاية لعدده.

=١٠- أنه لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته. انظر «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١١٤، ١١٥).

(١) طريقة المتكلمين من الأشاعرة على حدوث العالم تقوم أساسًا على ثلاث مقدمات هي:

١- الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

٢- الأعراض حادثة.

٣- ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

هذا يعني أن هناك صلة بين توصل الأشاعرة إلى وجود الله تعالى وبين قولهم بحدوث العالم، إذ أن الله موجود لأن العالم محدث، وموجودات هذا العالم تعد متغيرة، ومن هنا لا تكون قديمة ولا باقية، إذ أن القديم لا يتغير، وإذا كان كل شيء في العالم يعد متغيرًا فهو حادث ومخلوق لله، فتغير الموجودات إذن دليل على وجود الخالق قديم لا يتغير.

ويذهب الأشاعرة إلى: أن خالق الخلق لابد أن يعد قديمًا، ودليلهم على ذلك أنه لو كان محدثًا لافتقر إلى محدث، وكان كل خالق يفتقر إلى خالق آخر إلى ما لا نهاية، وهذا يعد مستحيلاً، إذ أن المرور إلى ما لا نهاية لا يؤدي إلى الاعتراف بوجود خالق للكون أو مُبدئ أول للعالم. انظر «الفلسفة العربية» (صـ٣٠٣).

....

والقسم الثاني محال لما يستلزم من الجواز والحدوث لتلك الآلهة [1] لافتقار وجودها على عددها المخصوص دون غيره من الأعداد المتساوية عقلاً بالنسبة إليها إلى فاعل مختار.

وإلَّا لزم ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح، لا يقال : يلزم مثله في الواحد؛ لأن وجوده على ذلك دون تعدد يفتقر إلى مخصص؛ لأنا نقول: قام البرهان على أن الإله واجب الوجود[2]، ولا يتحقق الوجود دون ذات واحدة، فوجبت الذات الواحدة لذلك.

أما الزائد فمستغنى عنه ، فنسبة الأعداد فيه متساوية، فلو جاز عدد منها لجاز غيره، ولا يمكن وجود جميعها لعدم تناهيها وتخصيص جائز منها بالوجود بدلاً عن غيره يفتقر إلى فاعل مختار.

فإن قلت: ما المانع أن يقال بجواز تعدد الإله بعدد الممكنات، ولا يلزم منه وجود ما لا نهاية له؛ لأنا نقول: المراد بالممكنات: ما سبق قضاء الله بأنه يوجد، لا كل ما يفرضه العقل من الممكنات وإن كان لا يوجد أصلاً.

قلت: يلزم من قصر عدد الآلهة وقدرهم وإرادتهم على ما يوجد من الممكنات [3] دون

---

(١) قال الغزالي: العلم بأن الله تعالى قديم لم يزل، أزلي ليس لوجوده أول، بل هو أول كل شيء وقبل كل ميت وحي، وبرهانه: أنه لو كان حادثًا ولم يكن قديمًا لافتقر هو أيضًا إلى محدث، وافتقر محدثه إلى محدث وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية، وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول، وذلك هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٦).

(٢) قال ابن سينا: إن واجب الوجود يجب أن يكون ذاتًا واحدة، وإلَّا فليكن كثرة، ويكون كل واحد منها واجب الوجود، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر البتة أو يخالفه، فإن كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بأنه ليس هو، وهذا خلاف لا محالة فيخالفه في غير المعنى، وذلك لأن المعنى الذي هو فيهما غير مختلف، وقد قارنه شيء به صار هذا أو في هذا، أو قارنه نفس أنه هذا أو في هذا، ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر، بل ما به صار ذاك ذاك أو نفس أن ذاك ذاك، وهذا تخصص ما قارن ذلك المعنى، وبينهما به مباينة، فإذن كل واحد منهما يباين الآخر به، وليس يخالفه في نفس المعنى فيخالفه في غير المعنى. «الإلهيات» لابن سينا من الشفاء (١/ ٤٣).

(٣) إن الممكنات ساعدت صفاتها على تحقق أصول ثلاثة:

الأول: الأصل الإلهي القائل: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ يستدعي التغير والتبدل والتحول المستمر في صور الكائنات. =

وبهذا الدليل بعينه -أعني دليل التمانع- يستدل على أنه تعالى الموجد لأفعال العباد، ولا تأثير لقدرتهم الحادثة فيها، بل هي موجودة مقارنة لها.

ما لا يوجد منها انقلاب الحقائق، وهو عود الممكنات التي لا توجد مستحيلة؛ إذ لا يصح الحكم بإمكان وجود مع الحكم باستحالة وجود صانعه، على أن ما يوجد من الممكنات لا نهاية له أيضًا، أعني باعتبار عدم الانقطاع لا أن لجميعها في الوجود الاجتماع.

ولا شك أن هذا النوع من عدم النهاية ممكن عقلاً موجود شرعًا، بدليل نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار، فيلزم إذا وجد لكل واحد منها إله أن يدخل في الوجود من عدد الآلهة ما لا نهاية له، وعدم النهاية اللازم في الآلهة هو النوع المستحيل منه؛ لأنه يجب أنه يكون بحسب الاجتماع لا بحسب عدم الانقطاع، كما في الممكنات المذكورة لوجوب قدم الإله، فيستحيل أن يتأخر في هذا الغرض بعض الآلهة عن بعض، وبالله التوفيق.

● ص / وبهذا الدليل بعينه -أعني: دليل التمانع- يستدل على أنه جل وعلا هو الموجد لأفعال العباد [1]، ولا تأثير لقدرتهم الحادثة فيها، بل هي موجودة مقارنة لها.

● ش / يعني أن الدليل على رد مذهب القدرية القائلين بأن القدرة الحادثة للعباد هي المؤثرة في أفعالهم على وفق اختيارهم، ولا تأثير للقدرة القديمة أصلاً في تلك الأفعال

=والأصل الثاني: الوسع الإلهي يقتضي أن لا يتكرر تجلٍّ أصلاً، فكل تحول يحدث نتيجة الأصل الأول يؤدي إلى مثل نتيجة الأصل الثاني.

والأصل الثالث: إن الله خالق على الدوام، وهذا يستدعي مضافًا إلى الأصلين السابقين دوام تحول صور الكائنات إلى أمثالها.

وتتلخص هذه الصفات في: أن الممكنات أو الأعيان الثابتة هي ثابتة لا تزال في العدم ما شمت رائحة الوجود، ودوام ظهورها في الحس يقتضي دوام إيجادها في كل لحظة لأنها فانية معدومة دائمًا.

وأن الممكنات لها افتقار ذاتي، فلو استمرت زمنين لاتصفت بالغنى عن الخالق، وذلك ينافي التفرقة التي شدد عليها ابن عربي بين الصفات الذاتية للحق وللخلق، فالخلق له دوام الافتقار إلى الإيجاد والظهور. انظر «التصوف الفلسفي» (صـ٥٨).

(١) قال ثمامة بن أشرس -أحد زعماء المعتزلة في بيانه هذه العقيدة-: لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم لم يستحقوا ثوابًا ولا عقابًا، ولا مدحًا ولا ذمًا. أو تكون منهم ومن الله، وجب المدح والذم لهم جميعًا. أو منهم فقط، كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم. انظر «تاريخ المعتزلة» (صـ٤٣).

....

الاختيارية، ولا جريان لها على وفق إرادته جل وعلا، تعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا [١]، هو دليل التمانع السابق.

ووجهه: أن اللازم في تعدد الآلهة ثبوت العجز للإله عند عدم نفوذ إرادته، وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية [٢]، فإنهم جعلوا تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل مانعة من تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بذلك الفعل مع القطع بأن ذلك الفعل من جملة الممكنات التي قام البرهان القطعي على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بوصف العموم لجميعها [٣].

فصار إذًا هذا الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد، وقدرة مولانا جل وعز، وإرادة العبد وإرادة مولانا سبحانه وتعالى ما عرفت من عموم تعلق قدرته تعالى وإرادته.

ثم زعمت القدرية[٤] -مجوس هذه الأمة- أن الذي نفذ وأثر في الفعل والحالة هذه إنما هو

---

(١) القدري في المنظور الإسلامي هو من يجعل لنفسه شيئًا من القدر وينفيه عن ربه، وأما من يثبت القدر لله وينفيه عن نفسه فإنه ليس بقدري، فإذا قال بالتسليم الكلي وفوض الأمر لله فإنه من أهل السنة والجماعة، فمن اعتقد أن شيئًا من أفعال الله لا يقع ظلمًا ولا باطلاً، وأنه لا اعتراض عليه في شيء مما يأتيه أو يذره، وبنى عقائده على قول الله: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾، لم يكن قدريًا وكان من أهل السنة، وهؤلاء عقيدتهم: أن كل ما يجري على العبد من المعاصي فهو خلق من الله تعالى وهو عدل منه سبحانه، ومعصية من العبد، وكل ما يجري من العبد من الطاعات فهو خلق من الله تعالى، وهو من الله فضل، بمعنى أنهما من العبد طاعة ومعصية، ومن الرب فضل وعدل. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ٣١٨).

(٢) تقدم التعريف بالقدرية ومذهبهم من قبل.

(٣) قال الحسين بن محمد النجار -من متكلمي المجبرة وأصحابه وهم الحسينية-: إن أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها، وأنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلَّا ما يريده، وأن الله سبحانه لم يزل مريدًا أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته مريدًا أن لا يكون ما علم أنه لا يكون، وأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل، وأن العون من الله سبحانه يحدث في حال الفعل مع الفعل، وهو الاستطاعة، وأن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث، وأن الاستطاعة لا تبقى، وأن في وجودها وجود الفعل، وفي عدمها عدم الفعل، وأن استطاعة الإيمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان وهدى، وأن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر، وأنه جائز كون الطاعة في حال المعصية التي هي تركها، بألا تكون كانت المعصية التي هي تركها في ذلك الوقت، وبألا يكون كان الوقت وقتًا للمعصية التي هي تركها. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣٤٠، ٣٤١).

(٤) قال النووي: قد حكى أبو محمد بن قتيبة في كتابه «غريب الحديث»، وأبو المعالي إمام الحرمين في كتابه «الإرشاد في أصول الدين»: أن بعض القدرية قال: لسنا بقدرية، بل أنتم القدرية لاعتقادكم إثبات القدر. =

أضعف القدرتين وأضعف الإرادتين، وهما قدرة العبد الفقير الحقير وإرادته، وهل هذا القول الشنيع إلَّا قول بإثبات الشريك له تعالى، ووسم له بنقيصة العجز، وغلبة الغير له؟!

وإذا كان عجز الإله بتقدير نفوذ إرادة إله آخر يماثله قادحًا في ألوهيته وموجبًا لنقصه وعدم ذاته، فكيف بعجزه لنفوذ قدرة عبده وإرادته ولا ينفعهم ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذي أوجده عبده.

قالوا: لأنه تعالى قادر أن يوجد ذلك الفعل بأن يسلب عبده القدرة عليه والإرادة له، ويُلجئه إلى الفعل كما يفعل المرتعش ونحوه.

لأنا نقول: عجز الإله وكونه مغلوبًا عن إيجاد ممكن ما مستحيل مطلقًا، وهذا الجواب منهم قد اقتضى أنه تعالى لا يتمكن من إيجاد فعل العبد [(١)] إلَّا عند عدم قدرة العبد وإرادته، أما مع وجودهما فإن ذلك الفعل الممكن يتعاصى عليه، ولا يتمكن من إيجاده وتقلبه عليه قدرة العبد وإرادته.

فما أشبه ضلالهم هذا بمن يصف إنسانًا بقدرة عظيمة لا يغلبه معها قدرة أحد، ولذلك الإنسان عبيد.

ويقول: إن ذلك السيد القوي في غاية لا يغلب واحدًا من أولئك العبيد إلَّا إذا احتال عليه بأن يسلبه أسباب القوة من الأكل ونحوه حتى لا تكون للعبد قدرة أصلاً.

أما إذا أمكنه من الاتصاف بقدرة، وإن كانت أضعف بكثير من قدرته وإرادته لم يقدر أن

=قال ابن قتيبة والإمام: هذا تمويه من هؤلاء الجهلة ومباهتة وتواقح، فإن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله سبحانه وتعالى ويضيفون القدر والأفعال إلى الله سبحانه وتعالى، وهؤلاء الجهلة يضيفونه إلى أنفسهم، ومدعي الشيء لنفسه ومضيفه إليها أولى بأن ينسب إليه ممن يعتقده لغيره وينفيه عن نفسه. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣٨)، ط. دار الكتب العلمية.

(١) قال الغزالي: إن فعل العبد وإن كان كسبًا للعبد فلا يخرج عن كونه مرادًا لله سبحانه، فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلَّا بقضاء الله وقدرته، وبإرادته ومشيئته، ومنه الشر والخير، والنفع والضر، والإسلام والكفر، والعرفان والنكر، والفوز والخسران، والغواية والرشد، والطاعة والعصيان، والشرك والإيمان، لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه، يضل من يشاء ويهدي من يشاء: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾، ويدل عليه من النقل قول الأمة قاطبة: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، وقول الله ﷻ: ﴿أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١١١).

....

يفعل معه فعلاً تتوجه إليه قدرة ذلك العبد وإرادته، وصارت قدرة ذلك العبد وإرادته يغلبان قدرة سيده الموصوف بغاية القوة [١].

هذا نظير ما تخيلوه من الجواب، فنعوذ بالله من الخذلان، وأن تلعب بعقولنا التوهمات والشيطان.

على أن جوابهم المذكور لا يستقيم على أصلهم الفاسد من وجوب مراعاة الصلاح والأصلح عليه تعالى، وأنه يستحيل في حقه تعالى أن يسلب العبد القدرة على خلق له بعد أن كلّفه، بل يجب أن يمده بما يُيسّر عليه به الأفعال [٢].

وإذا عرفت هذا عرفت أن الصواب ما قاله أهل السُّنّة، ودل عليه ظاهر الكتاب والحديث، وأجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع[٣] من أن الله تعالى هو الخالق بالاختيار لكل ممكن يبرز إلى الوجود ذاتًا كان أو قولاً لها أو فعلاً لا يشاركه تعالى في ملكه جميع الممكنات

---

(١) قال الخطابي: وقد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر إجبار الله سبحانه وتعالى العبد وقهره على ما قدره وقضاه، وليس الأمر كما يتوهمونه، وإنما معناه: الإخبار عن تقدم علم الله سبحانه وتعالى بما يكون من اكتساب العبد وصدورها عن تقدير منه وخلق لها خيرها وشرها. قال: والقدر اسم لما صدر مقدرًا عن فعل القادر، يقال: «قدرت الشيء وقدرته» بالتخفيف والتثقيل بمعنى واحد. والقضاء في هذا معناه: الخلق، كقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ اي خلقهن، قلت: وقد تظاهرت الأدلة القطعيات من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله سبحانه وتعالى. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣٩)، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) اختلفت المعتزلة: هل يقال: إن الإنسان يخلق فعله أم لا؟ على ثلاث مقالات:

١- فزعم بعضهم: أن معنى فاعل وخالق واحد، وأنا لا نطلق ذلك في الإنسان لأنا منعنا منه.

٢- وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة، وهذا يستحيل منه.

٣- وقال بعضهم: معنى خالق: أنه وقع منه الفعل مقدرًا، فكل من وقع فعله مقدرًا فهو خالق له، قديمًا كان أو محدثًا.

واختلفوا هل الإنسان حي مستطيع بنفسه أم لا؟ على مقالتين:

١- زعم النظام والأسواري: أن الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة، هما غيره، والإنسان عند النظام هو الروح وهو جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف.

٢- وقال قائلون: إن الإنسان حي مستطيع، والحياة والاستطاعة هما غيره، وهذا قول أبي الهذيل ومعمر والفوطي وأكثر المعتزلة. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٩).

(٣) انظر ما تقدم قبل هذا.

....

بشيء، أي شيء كان، وأن التأثير وإيجاد الممكنات خاصية من خواصه تعالى يستحيل ثبوتها لغيره؛ قال تعالى : ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر:٤٩]، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، إلى غير ذلك من الظواهر التي لا تنحصر.

وما نقل عن إمام الحرمين من أن له قولاً بأن القدرة الحادثة تؤثر في الأفعال لكن لا على سبيل الاستقلال كما تقول القدرية بل على أقدار قدّرها الله تعالى فهو قول مرغوب عنه لا يصح القول به [(١)] ، ولا تقليده في ذلك إن صح عنه لفساده قطعًا، وعدم جريه على السُّنَّة نقلاً وعقلاً؛ لأن القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول إما أن يكون من صفة نفسها إيجاد الفعل الذي تتعلق به أو لا، فإن كان الأول لزم عند تعلقها بالفعل إما سلب صفتها النفسية إن لم تؤثر في الفعل، وكان الموجد له هو الله تعالى، أو غلبتها لقدرته تعالى إن كانت هي التي أثرت في الفعل، وفرضنا أن الله تعالى أراد أن يوجد ذلك الفعل بقدرته، وكِلا الأمرين محال، ولا يدفع محذور ما لزم من العجز والغلبة في الثاني.

قوله: (إن تأثيرها إنما هو على وفق إرادته تعالى)[(٢)] ؛ لأن التأثير إذا قُدِّر أنه صفة نفسية للقدرة الحادثة لم يمكن أن يتوقف ثبوته لها على شيء أصلاً، وإن كان الثاني وهو أن التأثير ليس صفة نفسية للقدرة الحادثة لزم أن يفتقر إلى معنى يقوم بها ويوجب لها التأثير، وننقل الكلام

---

(١) قال الغزالي: مهما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة لله صح أنها مرادة له، فإن قيل: فكيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد؟ قلنا: الأمر غير الإرادة. ولذلك إذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه فكذبه السلطان، فأراد إظهار حجته بأن يأمر العبد بفعل ويخالفه بين يديه، فقال له: أسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان، فهو يأمره بما لا يريد امتثاله، ولو لم يكن آمرًا لما كان عذره عند السلطان ممهدًا، ولو كان مريدًا لامتثاله لكان مريدًا لهلاك نفسه وهو محال. «إحياء علوم الدين»، للغزالي (١/ ١١١).

(٢) الجبرية قالوا: بالإجبار والاضطرار في الأعمال، وأنكروا الاستطاعات كلها، وأن لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما ينسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرحى، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به، وهذا مذهب الجبرية الخالصة.
والأشعرية قالوا: أفعال العباد مخلوقة لله وليس للإنسان فيها غير اكتسابها، أي أن الفاعل الحقيقي هو الله، وما الإنسان إلّا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان، والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة.
والقدرية عكس الجبرية يقولون: إن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وأن الناس هم الذين يقدرون على إكسابهم، وأنه ليس لله ﷻ في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ ١٣٥، ١٣٦).

....

حينئذ إلى ذلك المعنى الذي أوجب لها التأثير، هل ذلك أيضًا من صفة نفسه، أو لمعنى قام به، ويلزم التسلسل، وقيام المعنى بالمعنى.

وكذلك أيضًا لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي والأستاذ من أن القدرة الحادثة تؤثر في أخص وصف الفعل لا في وجوده، إلَّا أن القاضي يقول: إن أخص وصف الفعل حال، والأستاذ ينفي الأحوال، ويقول: إن أخص وصف الفعل وجه واعتبار.

واختار الشهرستاني[١] مذهب القاضي، وفرّق بين وجهي الاختراع والكسب بأن الحركة من حيث هي حركة تنسب إلى فعل الله تعالى إيجادًا واختراعًا.

ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها، وأنه لا يفعل في ذاته، ولا يتصف بها اتصاف قيام، فلا تضاف إليه من العبد من حيث خصوصها، فيقال: أوجدها وأحدثها، ولا يقال: إنه متحرك بها، وتنسب إلى العبد من حيث خصوصها، وهو كون تلك الصفة صلاة أو غصبًا أو سرقة، ولا تأثير لقدرة العبد إلَّا في ذلك الوجه[٢].

ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه، وذاته محل فعله وكسبه، وتكون صفة له فيقال: إنه متحرك وساكن ومضل وغاصب، وإن اتصل به أمر فوقع على موافقته سمي: طاعة وعبادة.

وإن اتصل به نهي فوقع على خلافه سمي: معصية وجريمة، وذلك الوجه هو المكلف به، وهو الذي توجه الخطاب به فقيل: صَلِّ ولا تغصب ولا تسرق.

وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم، لا من حيث إنه موجود، فإن ذلك الوجه لا تختلف به الأفعال.

---

(١) قال في «سير أعلام النبلاء» (٢٠/ ٢٨٦): الشهرستاني محمد بن عبدالكريم بن أحمد، أبو الفتح، شيخ أهل الكلام والحكمة، كان كثير الحفظ، قوي الفهم، مليح الوعظ. قال في «التحبير»: هو من أهل شهرستانة، كان إمامًا أصوليًا عارفًا بالأدب وبالعلوم المهجورة، قال: وهو متهم بالإلحاد، غال في التشيع، مات بشهرستانة سنة (٥٤٩)، وقد تقدمت ترجمته بأوسع من ذلك من قبل.

(٢) قال ابن تيمية: وأما جمهور القدرية فهم يقرون بالعلم والكتاب المتقدم، لكن ينكرون أن الله خلق أفعال العباد وإرادة الكائنات، وتعارضهم القدرية الجبرة الذين يقولون ليس للعبد قدرة ولا إرادة حقيقية ولا هو فاعل حقيقة، وكل هؤلاء مبتدعة ضلال. وشر من هؤلاء من يجعل خلق الأفعال وإرادة الله الكائنات مانعة من الأمر والنهي، كالمشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾، فهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى، ومضمون قولهم تعطيل جميع ما جاءت من الرسل كلهم من الأمر والنهي. انظر «سؤالات في القضاء والقدر» لابن تيمية (صـ٥٧).

....

قال: وهذا أعدل من قول المعتزلة [١] ، فإنهم أثبتوا الأشياء على حقائقها في القدم، والفاعل لا يفعل فعلاً فيها غير الوجود عندهم، وهي حال لا يختلف معقولها باختلاف الحقائق والتكليف، لم يتوجه بطلب تلك الحال بل بخصوصيات وباعتبارها حسنت الأفعال وقبحت [٢] .

وعلى تلك الخصوصية ورد المدح والذم، فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد عندهم، والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف، بخلاف ما ذهب إليه القاضي، فكان ما صار إليه مطابقًا للقضايا العقلية والشرعية معًا.

قال شرف الدين بن التلمساني: وما ذكروه وإن كان فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة وعن إلزام التكليف بالمحال بتقدير أن لا يكون لقدرة العبد تأثير ألبتة كما صار إليه الأشعري ومن وافقه حيث قال الأشعرية: إن حاصل التكليف يكون على هذا التقدير، «افعل يا من لا فعل له»، و«افعل ما أنا فاعله»، إلَّا أنه ضعيف، فإن معتمد القاضي وأصحابه في نسبة سائر الممكنات إلى الله تعالى إمكانها فليس تخصيص بعضها بأولى من بعض، وذلك يطرد فيما أضافوه للعبد [٣] .

فإن هذا الوجه إما أن يكون ممكنًا أو لا ، فإن كان ممكنًا وجب إضافته إلى قدرة الله

---

(١) قال معمر: لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يخلق قدرة لأحد، وما خلق الله لأحد قدرة على موت ولا حياة، ولا يجوز ذلك عليه.
وقال النظام والأصم: لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر، وحياة غير الحي وأحالا ذلك.
وقال عامة أهل الإسلام: إن الله سبحانه قد أقدر العباد وأحياهم وإنه لا يقدر أحد إلَّا بأن يخلق الله له القدرة ولا يكون حيًّا إلَّا بأن يخلق الله له الحياة. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٣٩).

(٢) من أهم القضايا التي أثارها المعتزلة فيما يتعلق بأصل العدل الإلهي، قضية الحسن والقبح، وهل هما ذاتيان أم أنهما أمران نسبيان يحددهما الشرع؟ فعلى ضوء إيمان المعتزلة المطلق بالعقل وتعويلهم عليه في تحديد الكثير من الأحكام فقد قرروا أن تحديد الحسن والقبح هو أمر موكول إلى العقل، فهو باستطاعته أن يصدر القول الفصل في هذا المجال، وبناء على ذلك فقد آمنوا بأن حسن وقبح الأشياء أمران ذاتيان وأن دور الشرع في هذا المجال هو تقرير وإثبات هذا الحسن أو القبح، وعلى هذا فإن لهما وجودًا مستقلاً قبل أن يقرره الشرع. انظر «الملل والنحل» (١/ ٢٥).

(٣) أصل العدل عند المعتزلة: القول بحرية الإرادة، والقول بأن الإنسان يعد مخيرًا لا مجبرًا، ومن أجل ذلك نجدهم يقومون بالرد على الحجج التي قدمها الجبرية وأن الإنسان لا يعد حرًّا بأي وجه من الوجوه. «الفلسفة العربية» (صـ ٣١٨).

....

تعالى، وإن لم يكن ممكنًا امتنع نسبته إلى قدرة ما، وما فروا منه من الجبر [١] لازم لهم؛ لأن تلك الحال لا يتصور القصد إلى إيجادها على حيالها، فلا يتأتى من العبد فعلها ما لم يفعل الله تعالى تلك الذات، ومتى فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها على زعمهم، فكان الجبر لازمًا لهم.

وهذا على الأستاذ أشد إلزامًا، فإن الوجه والاعتبار يكون في العقل، فكيف يصح توجه القصد إلى فعل ما ليس له وجود في الخارج. انتهى.

قلت: والحاصل أن الأقوال في هذه المسألة خمسة:

الأول: قول الأشعري ومن تابعه، وهو الذي دل عليه الكتاب والسُّنَّة، وأجمع عليه سلف الأمة: أن قدرة العبد [٢] لا تأثير لها ألبتة، وإنما هي مقارنة لمقدورها فقط.

والثاني: القول الذي حكي عن الإمام: أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على أقدار قدَّرها الباري تعالى.

والثالث: قول القاضي ومن تابعه بأنها تؤثر في أخص وصف الفعل لا في وجوده.

الرابع: مذهب الجبرية أنه لا قدرة للعبد أصلاً، وإنما المخلوق للعبد المقدور فقط كالحركة والسكون مثلاً، ولا زيادة عليه أصلاً، وساووا بين المضطر كالمرتعش وبين المختار.

---

(١) من الجبرية الخالصة: الجهمية، قالوا بالجبر والإرجاء وأن الإنسان لا إرادة له ولا اختيار ولا استطاعة، وإنما هو مجبور في كل أفعاله التي يخلقها الله تعالى فيه كما يخلقها في سائر الجمادات، فإذا نسبت إليه أفعال فإنما ذلك من باب المجاز كما تنسب إلى الجمادات، وكما أن الأفعال كلها جبر فالثواب والعقاب أيضًا جبر، وكذلك التكليف. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ١٦٧).

(٢) في حديث: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»: قال النووي: هذه الأحاديث كلها دلالات ظاهرة لمذهب أهل السنة في إثبات القدر وأن جميع الواقعات بقضاء الله تعالى وقدره خيرها وشرها نفعها وضرها، قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾، فهو ملك لله تعالى يفعل ما يشاء، ولا اعتراض على المالك في ملكه، ولأن الله تعالى لا علة لأفعاله، قال الإمام أبو المظفر السمعاني: سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس، ومجرد العقول، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء النفس ولا يصل إلى ما يطمئن به القلب؛ لأن القدر سر من أسرار الله تعالى التي ضربت من دونها الأستار، اختص الله به وحجبه عن عقول الخلق ومعارفهم لما علمه من الحكمة، وواجبنا أن نقف حيث حد لنا ولا نتجاوزه، وقد طوى الله تعالى علم القدر على العالم فلم يعلمه نبي مرسل ولا ملك مقرب. وقيل: إن سر القدر ينكشف لهم إذا دخلوا الجنة، ولا ينكشف قبل دخولها، والله أعلم. النووي في «شرح مسلم» (١٦/ ١٦٠)، ط. دار الكتب العلمية.

....

والخامس: مذهب القدرية -مجوس هذه الأمة-[(١)]: أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال[(٢)].

وهذه الأقوال كلها باطلة، ما عدا الأول، وإياه اعتمدت في هذه العقيدة وهو الحق الذي لا شك فيه، وأنا أعجب من القول الذي نقل عن الإمام كيف يصح أن يقوله؟! مع ما أكثر في «الإرشاد» وغيره من الأدلة لتصحيح المذهب الحق، وهو مذهب الأشعري، ومبالغته في النكير والتضليل لمن يعتقد أن للقدرة الحادثة تأثيرًا ما.

وكذلك ما نقل عن القاضي والأستاذ مع ما لهما في تواليفهما مما يضاده.

وبالجملة: فالذي أقطع به من غير تردد: تنزه هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم، ولعل ذلك إنما صدر عنهم في مناظرة جدلية لإفحام خصم قويت منافرته للحق، فاحتالوا لسوقه إلى الحق بتدريج، ولهذا قال المشايخ: لا ينقل عن العالم ويجعل مذهبنا له ما يصدر منه على سبيل البحث.

وقد قال الشريف في «شرح الأسرار العقلية» نحو هذا، قال: ما ينسب للقاضي والأستاذ -يعني: من كون القدرة الحادثة تؤثر في الحال- إنما صدر منهما ذلك على وجه المناظرة للخصوم[(٣)].

---

(١) الحديث أخرجه: أبو داود في سننه (٤٦٩١)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٠٥)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٤٩)، وابن المبارك في الزهد (٣٠٥)، والتبريزي في مشكاة المصابيح (١٠٧)، والحاكم في المستدرك (١/ ٨٥)، والبخاري في التاريخ الكبير (٢/ ٣٤١)، والمنذري في الترغيب والترهيب (١٠/ ٢٠٣)، والعجلوني في كشف الخفا (١/ ٥٣٤)، (٢/ ١٣٧)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (١/ ١٤٦).

(٢) قال النووي: قال الإمام: قد قال رسول الله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة»، شبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر في حكم الإرادة كما قسمت المجوس، فصرفت الخير إلى يزدان، والشر إلى أهرمن، ولا خفاء باختصاص هذا الحديث بالقدرية. قال الخطابي: إنما جعلهم ﷺ مجوسًا لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بالأصلين: النور والظلمة، يزعمون أن الخير من فعل النور، والشر من فعل الظلمة، فصاروا ثنوية، وكذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله تعالى، والشر إلى غيره، والله سبحانه وتعالى خالق الخير والشر جميعًا لا يكون شيء منهما إلَّا بمشيئته، فهما مضافان إليه سبحانه وتعالى خلقًا وإيجادًا، وإلى الفاعلين لهما من عباده فعلاً واكتسابًا والله أعلم. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣٨، ١٣٩)، ط. دار الكتب العلمية.

(٣) انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعًا وخلق الاختيار والمختار جميعًا، فأما القدرة فوصف للعبد، وخلق للرب سبحانه، وليست بكسب له. وأما الحركة: فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه، وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة، فتسمى باعتبار تلك كسبًا، وكيف=

وإنما قلنا بوجود قدرة مقارنة لما نجده من الفرق الضروري بين حركة الاضطرار وحركة الاختيار.

وإلَّا فحاشا القاضي والأستاذ أن يعتقدا أثر القدرة الغير قديمة، كيف وقد نقل الإجماع في مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغير الله تعالى، ونقل أيضًا إجماع الأمة على كفر من لم يقل بعموم صفات الباري تعالى.

قلت: وإذا قال هذا في مقالة القاضي والأستاذ مع خفتها بالنسبة إلى ما نقل عن إمام الحرمين، فكيف بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الإمام مما لا يرضى أن يقولها من هو أدنى منه علمًا ودينًا بمراتب كثيرة.

ولقد ابتلينا بأقوال باطلة نسبت لأئمة السُّنَّة، والله تعالى يعلم هل صدرت منهم أم لا، وعلى تقدير صدورها فعلى أي وجه صدرت، وهو سبحانه حسيب من ينقل مثل هذه الأقوال الفاسدة على وجه يتراخى في بيان فسادها، أو دفعها عمن لا يليق به إن أمكنه ذلك، وبالله التوفيق.

● **ص** / وإنما قلنا بوجود قدرة مقارنة لما نجده من الفرق الضروري بين حركة الاضطرار وحركة الاختيار.

● **ش** / أما مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها فهو الذي عليه إمام الحرمين [١] ، ونص عليه كثير من أئمة السُّنَّة، وهذا الحكم ليس ثابتًا لها من حيث كونها قدرة، بل من حيث إنها عرض، ومن أحكام العرض انعدامه عُقيب زمن وجوده واستحالة بقائه زمانين، وإذا ثبت استحالة بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها؛ إذ لو تقدمت لعدمت حال وجوده المقدور، فيكون مقدورًا بقدرة معدومة، وذلك محال.

وتقرير ذلك: أنه إذا عدمت القدرة[٢] جاز وجود ضدها، وهو العجز، فيلزم كونه

=تكون جبرًا محضًا وهو بالضروري يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١١١).

(١) إمام الحرمين: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد أبو المعالي الجويني، من أصحاب الشافعي، ولد في جوين سنة (٤١٩) ناحية نيسابور، ورحل إلى بغداد، ثم مكة ثم المدينة ثم عاد إلى نيسابور حيث حضر دروس العلماء، وله تصانيف كثيرة، توفي بنيسابور سنة (٤٧٨)، انظر «وفيات الأعيان» (١/ ٢٨٧).

(٢) روى مسلم في صحيحه [١٣ - (٢٦٥٢)]، كتاب القدر، ٢- باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من=

....

مقدورًا حال وجود العجز.

والعجز يستدعي معجوزًا عنه، فيقع الشيء في حال وقوعه مقدورًا معجوزًا عنه، وذلك محال.

قال المقترح: وهذا عندي فيه نظر من حيث إن امتناع التقدم إذا لم يكن مأخوذًا إلَّا من حيث استحالة بقائها، فالقدرة في التحقيق ليست علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه، فإذا لم يكن من حكمها وجود المقدور فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور، وتعدم ويوجد مثلها، فالمقارنة متعلقة، والسابقة متعلقة.

ويصح أن يقال: إن كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها، ثم انتفت فانتفى تعلقها ووجد مثلها.

وهذا كما لو علم إنسان وجود زيد غدًا وقت طلوع الفجر مثلاً بإنباء صادق، ثم قدرنا تجدد علمه بوجوه في الوقت المعلوم إلى حالة وجود المعلوم في الوقت الذي أخبر عنه، فإن المقارن متعلق بالوجود[1]، والسابق متعلق بالوجود في الزمن المخصوص، فالمعلوم متعلق لهما،

=الجنة. فقال له آدم: أنت موسى، اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟»، فقال النبي ﷺ : «فحج آدم موسى، فحج آدم موسى». قال النووي: ومعنى كلام آدم: أنك يا موسى تعلم أنَّ هذا كتب عليّ قبل أن أخلق وقدر علي فلابد من وقوعه ولو حرصت أنا والخلائق أجمعون على رد مثقال ذرة منه لم نقدر، فلم تلومني على ذلك؛ ولأن اللوم على الذنب شرعي لا عقلي، وإذ تاب الله تعالى على آدم وغفر له زال عنه اللوم، فمن لامه كان محجوجًا بالشرع، فإن قيل: فالعاصي منا لو قال: «هذه المعصية قدرها الله عليّ» لم يسقط عنه اللوم والعقوبة بذلك. وإن كان صادقًا فيما قاله؟ فالجواب: أن هذا العاصي باق في دار التكليف، جار عليه أحكام المكلفين من العقوبة واللوم والتوبيخ وغيرها، وفي لومه وعقوبته زجر له ولغيره عن مثل هذا الفعل، وهو محتاج إلى الزجر ما لم يمت، فأما آدم فميت خارج عن دار التكليف وعن الحاجة إلى الزجر، فلم يكن في القول المذكور له فائدة بل فيه إيذاء وتخجيل والله أعلم. النووي في «شرح مسلم» (١٦/ ١٦٥)، ط. دار الكتب العلمية.

(١) الوجود الواجب ثبت إطلاقه وتنزهه عن جميع الحوادث المحسوسة والمعقولة بنصوص الكتاب والسنة، فهو الوجود المطلق، وقد جعله هو وجود الواجب مقيد بالوجوب، واعتبره جزئيًا مساويًا لبقية الجزئيات في أنه جزئي وإن كان مساويًا لبقية الجزئيات في حقيقته، مع أن جميع الجزئيات مفتقرة إليه وهو مستغن عنها كلها؛ فكيف يعتبر مساويًا لها في الجزئية؟! وما ذلك إلَّا على خلاف نص الشرع. =

....

وأحدهما متقدم والآخر متأخر، وإن قدر وجود ضد العلم من ذهول أو غفلة أو جهل أو شك حال وجود المعلوم لكان مجهولاً بما قارنه، وقد كان متعلقًا لما سبق من العلم.

فإن نظر إلى أنه غير متعلق للعلم السابق في حال الوجود، فكذلك المقدور ليس متعلقًا للقدرة السابقة حالة الوجود، ولا يمنع هذا من تقدم وجودها لاسيما على قول من يرى أنها لا تؤثر.

وإنما تعلقت بالمقدور تعلقًا لا على وجه التأثير كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم.

فأي شيء يمنع من تعلق القدرة [١] حتى إن الإنسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يديه في حال رعشته، وبين يديه في حال سلامته [٢]، وما ذاك إلَّا أنه وجد قبل الفعل صفة متعلقة به.

=وأما كونه مردودًا عليه بطريق العقل: فنقول: إن وجود الواجب الذي هو محكوم عليه عند المتكلمين بأنه جزء من جزئيات الوجود الكلي العقلي مساو لبقية الجزئيات الخارجية عندهم في كونه جزئيات فقط كما ذكرنا لا يخلو إما أن يكون ذلك الوجود عين الذات أو زائدًا عن الذات، فيكون الواجب تعالى هو عين الوجود لا زائد عليه وهو المطلوب. النابلسي في كتاب «الوجود» (صـ١٥٧)، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

(١) اختلفت الزيدية في خلق الأعمال وهم فرقتان:

١- الفرقة الأولى منهم: يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله، خلقها وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن، فهي محدثة له مخترعة.

٢- والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنها غير مخلوقة لله، ولا محدثة له مخترعة، وإنما هي كسب للعباد أحدثوها واخترعوها وأبدعوها وفعلوها. «مقالات الإسلاميين» (١/ ١٤٨).

(٢) الحركة خلق للرب تعالى، ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه، وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسبًا، وكيف تكون جبرًا محضًا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية.

أو كيف يكون خلقًا للعبد وهو لا يحيط علمًا بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها، وإذا بطل الطرفان لم يبق إلَّا الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعًا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعليق يعبر عنه بالاكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط، إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلاً بها، وهي عند الاختراع متعلقة به نوعًا آخر من التعلق فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصًا بحصول المقدور بها. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١١١).

....

وإذا صح أن اللون تتحدد أمثاله، فالقدرة أيضًا تتحدد أمثالها إلى حالة وجود المقدور، فتأملوا ذلك يرحمكم الله تعالى، انتهى.

قوله: (نجده من الفرق الضروري.. إلى آخره)، هذا دليل على وجود القدرة الحادثة، وإن كانت لا تؤثر ردًا على الجبرية القائلين بنفيها، وأن الموجود المقدور فقط، لا أنه دليل على مقارنة تلك القدرة للمقدور، فإنا لم نتعرض في العقيدة لدليلها، ودليلها ما قدمناه قبل، وذكرنا ما للمقترح فيه من النظر، والنفس أميل إلى ما ذكره المقترح، والله أعلم.

وتقرير الدليل الذي أشرنا إليه لإثبات القدرة الحادثة: أنَّا نفرض حركتين متحدتين في الجهة والحيز، إلَّا أن إحداهما ضرورية، والأخرى مكتسبة [١].

فلا شك أنك تجد تفرقة ضرورية بين هاتين الحركتين لتماثلهما، وإلى ذات المتحرك؛ لأن معقولها في الحالين واحد، فتعين أن ترجع التفرقة إلى صفة زائدة في المتحرك، ثم يبطل رجوعها إلى حال؛ لأن الحال لا تطرأ بمجردها على الجوهر؛ لأن الحال لا يصح أن تعقل على حيالها، وإلَّا لزم أن تتميز بحال أخرى تقوم بها، ثم حال حالها كذلك، ويلزم التسلسل ويبطل رجوعها إلى صحة البنية؛ لأنها غير مفقودة في حال حركة الاضطرار، وهي حال كونه محركًا يده مع وجدان التفرقة.

فتعين أن تكون تلك الصفة عرَضًا، ثم لا يخلو، إما أن يكون مما يشترط في ثبوت الحياة أو لا.

والثاني باطل؛ لأنه لا تعلق له بالحركة كالألوان والطعوم والروائح [٢]؛ ولأنه مشترك بين الحركتين، والمشترك بين شيئين لا يفرق به بينهما فتعين الأول وهو ما يشترك في ثبوته الحياة.

---

(١) الحركة عند ابن سينا هي: نظرية الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها والمتعلقة بها، فهي أصل الزمان وأساسه، كما أن المكان يرتبط بها أيضًا. وابن سينا بعد أن يدرس الحركة يدرس المكان والزمان، فهو يقول: وإذ قد تكلمنا في الحركة فحري بنا أن نعرف المعنى المسمى مكانًا والمعنى المسمى زمانًا، إذ هما من الأمور الشديدة المناسبة للحركة. انظر «فن السماع الطبيعي» مقالة (٢) فصل (٤).

(٢) قال ضرار بن عمرو: الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والزنة أبعاض الأجسام، وإنها متجاورة، وحكي عنه مثل ذلك في الاستطاعة والحياة، وزعم أن الحركات والسكون وسائر الأفعال التي تكون من الأجسام أعراض لا أجسام. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٣٧).

وعن تعلق هذه القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من غير تأثير: عند أهل السُّنَّة رضي الله عنهم بالكسب -وهو متعلق التكليف الشرعي- وأمارة على الثواب والعقاب ، فبطل إذن

ثم يبطل كونه علمًا أو حياة، أو كلامًا لوجود الكل مع ثبوت الحركتين ونفيهما، ويبطل كونه إرادة لوجود التفرقة بين الحركتين حال الذهول.

فتعين أن يكون عرضًا له نسبة، وتعلق ما بالحركة، وهو الذي سميناه قدرة.

وإن اختلفنا نحن والمعتزلة [1] في أنها من الصفات المؤثرة أم لا، مع الاتفاق على أنها من الصفات المتعلقة.

وتعبير هذا في أصل العقيدة بحركة الاختيار، معناه: الحركة التي من شأنها أن يتعلق بها الاختيار، وإلَّا فالفعل المكتسب قد يقع بغير اختيار. وذلك حيث يقع مع الذهول أو الغفلة، ومع ذلك يحصل الفرق بينه وبين حركة الاضطرار، ولهذا لو عبَّر في الحركة الثانية بحركة الاكتساب بدلاً عن حركة الاختيار لكان أحسن.

وعبارتنا في العقيدة هي عبارة إمام الحرمين في «الإرشاد»، وانتقدها عليه المقترح بما أشرنا إليه.

وجوابه: أن المراد ما فسرنا به قبل، وأيضًا: فالرد على الجبرية حاصل بكل تفسير، فإنهم ادعوا عدم الفرق بين الأفعال عمومًا، فيناقضه حصول الفرق بين بعضها، خصوصًا؛ لأن الكلية السالبة تناقضها جزئية موجبة، والله أعلم.

● **ص / وعن تعلق هذه القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة لـــه مـــن غير تأثير عند أهل السنة رضي الله عنهم بالكسب، وهو متعلق التكليف الشرعي[2]، وأمارة على الثواب والعقاب ،**

---

(١) اختلف المتكلمون في الجسم يكون ملازمًا لمكانه ومكانه سائر متحرك، هل الجسم الملازم لذلك المكان متحرك أم لا؟ فزعم كثير من المتكلمين منهم الجبائي وغيره أن الجسم إذا كان مكانه متحركًا فهو متحرك. وهذه حركة لا عن شيء، وجوزوا أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء، وأن يحرك الله سبحانه العالم لا في شيء. وقد كان أبو الهذيل يقول: يجوز أن يتحرك الجسم لا عن شيء ولا إلى شيء.
وقال قائلون: إذا تحرك مكان الشيء والشيء لازم لمكان واحد فهو ساكن غير متحرك، وأحال هؤلاء أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء. وكان النظام ممن يحيل أن يتحرك المتحرك لا في شيء ولا إلى شيء. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٠).

(٢) قال الجمهور من العلماء: البلوغ في الغلام تارة يكون بالحلم وهو أن يرى في منامه ما ينزل به الماء الدافق الذي يكون منه الولد، وفي «سنن أبي داود» عن علي قال: حفظت من رسول الله ﷺ: «لا يتم بعد احتلام، ولا صمات يوم إلى الليل»، وفي الحديث الآخر عن عائشة وغيرها من الصحابة عن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة: الصبي حتى يحتلم أو يستكمل خمس عشرة سنة، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق» وأخذوا=

مذهب[١] الجبرية، وهو إنكار القدرة الحادثة لما فيه من جحد الضرورة وإبطال محل التكليف وأمارة الثواب والعقاب.

ومن هنا كان بدعة مذهب القدرية؛ وهو كون العبد يخترع أفعاله على وفق مراده بالقدرة التي خلق الله له[٢]، لما علمت من دليل الوحدانية، واستحالة شريك مع الله تعالى أيًّا كان.

فبطل إذن مذهب الجبرية، وهو إنكار القدرة الحادثة لما فيه من جحد الضرورة وإبطال محل التكليف وأمارة الثواب والعقاب.

ومن هنا كان بدعة مذهب القدرية وهو كون العبد يخترع أفعاله على وفق مراده بالقدرة التي خلق الله تعالى له، لما علمت من دليل الوحدانية واستحالة شريك مع الله تعالى أيًّا كان.

● ش/هذا تفسير للكسب الذي قال به أهل السُّنَّة رضي الله عنهم، وهو درجة وسطًا بين مذهب الجبرية والقدرية [٣].

=ذلك من الحديث الثابت في الصحيحين عن ابن عمر قال: عُرضت على النبي ﷺ يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني، فقال عمر بن عبد العزيز لما بلغه هذا الحديث: إن هذا الفرق بين الصغير والكبير. (١/ ٤٥٢، ٤٥٣).

(١) الجبرية قالوا بالإجبار والاضطرار في الأعمال، وأنكروا الاستطاعات كلها، وأن لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال: زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطعين لما وصفتا به، وهذا مذهب الجبرية الخالصة كالجهمية والضرارية والنجارية، وهناك جبرية متوسطة كالأشعرية قالوا: أفعال العباد مخلوقة لله، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها، أي أن الفاعل الحقيقي هو الله، وما الإنسان إلَّا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان، والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ١٣٥، ١٣٦).

(٢) اختلفت المعتزلة: هل يقال: إن الإنسان يخلق فعله أم لا؟ على ثلاث مقالات:

١- فزعم بعضهم: أن معنى فاعل وخالق واحد، وأنا لا نطلق ذلك في الإنسان لأنا منعنا منه.

٢- وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة، وهذا يستحيل منه.

٣- وقال بعضهم: معنى خالق أنه وقع منه الفعل مقدرًا، فكل من وقع فعله مقدرًا فهو خالق له، قديمًا كان أو محدثًا. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٨).

(٣) الجبرية والقدرية متقابلان تقابل التضاد، وهذا التضاد بين الفريقين كان حاصلاً في كل زمان، فالجبرية قالوا بالإجبار والاضطرار في الأعمال وأنكروا الاستطاعات كلها وأن لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى،=

....

وكثيرًا ما يتوهم من لا علم عنده أن معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثير ما، وهذا التأثير الذي يفسر به الجاهل معنى الكسب إن أراد أن القدرة الحادثة تؤثر في حال الفعل -كما يحكى عن القاضي والأستاذ -فقد تقدم فساد هذا القول وعدم جريانه على السُّنَّة، وتقدم إنكار الشريف شارح «الأسرار العقلية» صدور هذا القول من القاضي والأستاذ.

وإن أراد أنها تؤثر في وجود المقدور لكن بمشيئة الله تعالى لا على الاستقلال كما حكي عن إمام الحرمين في آخر أمره، فقد تقدم أيضًا فساد هذا القول، وتشعب من مذهب القدرية مجوس هذه الأمة [(١)].

والظن بالإمام رحمه الله أنه لا يرضى بمثل هذا القول، وعلى تقدير أن يكون صدر منه ولا حول ولا قوة إلَّا بالله، فزلة العالم لا يجوز أن يقلد فيها في الفروع فكيف بالعقائد أصول الدين.

وإن أراد أن القدرة الحادثة خلقها الله تعالى للعبد وملَّكه أن يفعل المقدور بها كيف شاء على سبيل الاستقلال، فهذا عين مذهب القدرية مجوس هذه الأمة [(٢)].

=وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، والقدرية على عكس الجبرية يقولون: إن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وأن الناس هم الذين يقدرون على أكسابهم، وأنه ليس لله عز وجل في أكسابهم، ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير، ولأجل هذا سماهم المسلمون: قدرية. «موسوعة الفرق والجماعات» (صـ١٣٥، ١٣٦).

(١) قال الخطابي: إنما جعلهم ﷺ مجوسًا لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بالأصلين: النور والظلمة، يزعمون أن الخير من فعل النور، والشر من فعل الظلمة، فصاروا ثنوية، وكذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله تعالى، والشر إلى غيره، والله سبحانه وتعالى خالق الخير والشر جميعًا، لا يكون شيء منهما إلَّا بمشيئته، فهما مضافان إليه سبحانه وتعالى خلقًا وإيجادًا، وإلى الفاعلين لهما من عباده فعلاً واكتسابًا والله أعلم. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣٨، ١٣٩)، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) روى مسلم في صحيحه [١-(٨)] كتاب الإيمان، ١- باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، عن ابن عمر لما قال له سائل: إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرأون القرآن ويتقفرون العلم وذكر من شأنهم، وأنهم يزعمون أن لا قدر وأن الأمر انف، قال: فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم برآء مني... ثم ذكر الحديث المشهور عن سؤال جبريل للنبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان. حيث قال في الإيمان: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». وقال النووي: اعلم أن مذهب أهل الحق: إثبات القدر ومعناه: أن الله تبارك وتعالى قدر الأشياء في القدم وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى، وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى. وأنكرت القدرية هذا وزعمت أنه سبحانه وتعالى لم يقدرها ولم =

....

وإنما مراد أهل السُّنَّة بالكسب ما أشرنا إليه في أصل العقيدة، فقولي: «وعن تعلق يتعلق بغير»، وإنما قدمت هذا المجرور عن عامله لإفادة الحصر، أي لا معنى للكسب إلَّا هذا، إلا أن معناه أن للقدرة الحادثة تأثيرًا ما كما يعتقده الجهلة الضالون في معنى الكسب الذي هو مذهب أهل السُّنَّة.

وقولي: «وهو متعلق التكليف الشرعي»، أي الكسب وهو وجود المقدور مع القدرة الحادثة، هو الذي كلف به الشرع فيما كلف به؛ لأن وقوع ذلك المقدور عاريًا عن القدرة الحادثة كحركة الارتعاش مثلاً، قد تفضَّل سبحانه بإسقاط التكليف به نفيًا وإثباتًا، ولو عكس سبحانه التكليف أو كلف بالجميع لكان حسنًا؛ إذ لا تأثير لقدر المكلف في الجميع وإنما تلك الأفعال المخلوقة لله تعالى نصبها الشرع عند اقترانها بأعراض حادثة كالقدرة والإرادة أمارة على الثواب والعقاب.

فبالوجه الذي صح جعل بعض أفعال سبحانه عند اقترانه بفعل له آخر أمارة على ما شاء من ثواب أو عقاب أو غيرهما، صح جعله مجردًا عن غيره أو جعل غيره في مكانه أمارة على ذلك؛ لأن الدلالة في ذلك جعلية لا عقلية.

قوله: (فيبطل إذًا مذهب الجبرية إلى آخره)، سبب مما سبق من دليل إثبات القدرة الحادثة وإبطال تأثيرها في مقدورها، وقد أعاد الدليلين هنا على سبيل الإجمال.

قوله: (لما فيه من جحد الضرورة)، أي التي تقدمت في الفرق بين حركة الاضطرار والاكتساب [1].

=يتقدم عليه سبحانه وتعالى بها، وأنها مستأنفة العلم أي إنما يعلمها سبحانه بعد وقوعها، وكذبوا على الله سبحانه وتعالى وجل عن أقوالهم الباطلة علوًّا كبيرًا، وسميت هذه الفرقة قدرية لإنكارهم القدر. وقال أصحاب المقالات من المتكلمين: وقد انقرضت القدرية القائلين بهذا القول الشنيع الباطل، ولم يبق أحد من أهل القبلة عليه، وصارت القدرية في الأزمان المتأخرة تعتقد إثبات القدر ولكن يقولون: الخير من الله والشر من غيره، تعالى الله عن قولهم. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣٨)، ط. دار الكتب العلمية.

(١) اختلفوا في أفعال الله ﷻ هل هي كلها مختارة أم لا؟ على أربعة أقاويل:

١- فقال قائلون: منها ما هو اختيار، ومنها ما هو مختار.

٢- وقال بعضهم: كلها مختارة لا باختيار غيرها، بل هي اختيار كما كانت مُرادة لا بإرادة غيرها. وهذا قول البغداديين. =

....

وقوله: (وإبطال)، (مخفوض)[١] بالعطف على (جحد)، يعني: أنه لو لم يكن في مذهب الجبرية إلَّا بثبوت جهل بأمر يُدرَك ضرورة من غير ضرورة، من غير مصادمة للشريعة، لكان أمره سهلاً؛ إذ غاية ما يلزم فيه التناهي في الغباوة وضعف العقل، كيف والمذهب مصادم للشريعة؛ لأنها قد جاءت بإسقاط التكليف بالأفعال التي لا يتمكن العبد فيها عادة من الاتصاف بوجودها وعدمها، وبالتكليف بما تيسر منها على العبد عادة فعله وتركه، ولا تأثير له في شيء من أفعاله حتى يصح لنا التفريق به كما تزعم القدرية، فلم يبق ما يفرق به بين ما يكلف به الشرع وبين ما لا يكلف به إلَّا الاكتساب على المعنى الذي سبق في تفسيره وعدمه[٢].

ولو استوت الأفعال كلها كما يقول أهل الباطل لبطل تفريق الشرع بينها، وبطل ما أحال عليه التكليف منها وهو الفعل الذي في وسع المكلف دون غيره، وكانت الأفعال حينئذ لا شيء منها في وسع المكلف عادة.

فلا تكليف إذن بشيء منها؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٣] [البقرة: ٢٨٦].

وهذا إبطال للكتاب والسُّنَّة وإجماع الأمة، وإلى هذا أشرت بقولي: «ومن هنا كان بدعة»،

= ٣- وقال قائلون: ما كان من أفعال الله له ترك كالأعراض فهو مختار، وما لا ترك له كالأجسام فهو اختيار وليس بمختار.

٤- وقال قائلون: ليس كل أفعال العباد مختارة، بل منها ما لا يقال: إنه مختار، وجميعًا لا يقال له اختيار. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٠٤).

(١) كذا بالأصل.

(٢) قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٤٩، ٥٠]. قال ابن كثير: يستدل بهذه الآية الكريمة أئمة السنة على إثبات قدر الله السابق لخلقه، وهو علمه الأشياء قبل كونها وكتابته لها قبل تبرمها، وردوا بهذه الآية بما شاكلها من الآيات وما ورد في معناها من الأحاديث الثابتات على الفرقة القدرية الذين نبغوا في أواخر عصر الصحابة. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٢٦٧).

(٣) أي لا يكلف أحدًا فوق طاقته، وهذا من لطفه تعالى بخلقه ورأفته بهم وإحسانه إليهم، وهذه هي الناسخة الرافعة لما كان أشفق منه الصحابة في قوله: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ أي هو إن حاسب وسأل لكن لا يعذب إلَّا بما يملك الشخص دفعه، فأما ما لا يملك دفعه من وسوسة النفس وحديثها فهذا لا يكلف به الإنسان، وكراهية الوسوسة السيئة من الإيمان، «تفسير ابن كثير» (١/ ٣٤٢).

ويلزم فيه أيضًا استحالة ما علم إمكانه، إذ الأفعال يصلح تعلق القدرة القديمة بها قبل تعلق القدرة الحادثة، فلو منعتها القدرة الحادثة، للزم ما ذكر وترجيح المرجوح .

أي ومن أجل لزوم إبطال الجبر لمحل التكليف الشرعي، ولزوم انتفاء أمارة الثواب والعقاب كان بدعة مؤثرة في عقد الإيمان [1] .

قوله: (ومذهب القدرية) معطوف على قوله: (مذهب الجبرية)، أي وبطل مذهب القدرية.

● **ص / ويلزم فيه أيضًا استحالة ما علم إمكانه؛ إذ الأفعال يصح تعلق القدرة القديمة بها قبل تعلق القدرة الحادثة ، فلو منعتها القدرة الحادثة للزم ما ذكر وترجيح المرجوح.**

● **ش /** الضمير المجرور بـ«في» عائد على مذهب القدرية، أي: يلزم فيه محذوران آخران زيادة على ما لزمهم من عجز القدرة القديمة على ما سبق في دليل التمانع:

أحدهما: لزوم عود الممكن مستحيلاً.

الثاني: ترجيح المرجوح.

وتقرير الأول: أن نقول: فعل العبد قبل أن تخلق له القدرة الحادثة ممكن، وكل ممكن فهو مقدور للمولى جل وعلا، فينتج فعل العبد مقدور للباري تعالى.

فإذا خلق الله سبحانه للعبد قدرة حادثة قال القدرية: إنه يزول عن الفعل ما ثبت له من إمكان أن يوجد بالقدرة القديمة، وصار إذ ذاك مستحيل الوجود لها، فقد لزم أن ما كان ممكنًا

---

(١) قال ابن بطال في «شرح صحيح البخاري»: مذهب جماعة أهل السنة من سلف الأمة وخلفها: أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، والحجة على زيادته ونقصانه ما أورده البخاري من الآيات، يعني قوله ﷻ: ﴿لِيَزۡدَادُوٓاْ إِيمَٰنٗا مَّعَ إِيمَٰنِهِمۡ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَزِدۡنَٰهُمۡ هُدٗى﴾، وقوله تعالى: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ هُدٗى﴾، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى﴾، إلى آخر الآيات. ثم قال ابن بطال: فإيمان من لم تحصل له الزيادة ناقص، قال: فإن قيل: الإيمان في اللغة التصديق؟ فالجواب: أن التصديق يكمل بالطاعات كلها ، فما ازداد المؤمن من أعمال البر كان إيمانه أكمل، وبهذه الجملة يزيد الإيمان، وبنقصانها ينقص، فمتى نقصت أعمال البر نقص كمال الإيمان، ومتى زادت زاد الإيمان كما لأ، هذا توسط القول في الإيمان. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣١)، ط. دار الكتب العلمية.

....

باعتبار القدرة القديمة صار مستحيلاً بالنسبة إليها[١]، لا يقال: استحالته عارضة لسبب، وهو تعلق القدرة الحادثة به، فاستحال أن يكون الفعل موجودًا بقدرتين، والاستحالة العارضة لا تقدم في الإمكان الذاتي؛ لأنَّا نقول: لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح، فتعين على زعمهم أن تكون ذاتية؛ لأن القدرة الحادثة التي جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة بالفعل، لا يصح أن تكون مانعة من ذلك، بل الذي يصلح عقلاً ونقلاً العكس.

وقرر المقترح هذا الدليل على وجه آخر، وذلك أن قال: كما عم تعلق قدرته تعالى بمعنى أن كل ممكن يتأتّى من الصانع فعله، فكذلك أيضًا لابد أن يريد وجوده أو انتفاؤه لعموم تعلق الإرادة [٢].

فإذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلاً وجب أن يكون مرادًا، وإذا قصد إلى إيقاعه وأوقعه غيره كان ذلك تحقيقًا لعدم نفوذ إرادته ونفوذ إرادة غيره.

وذلك الذي منعناه عند إبطال القول بإلهين، وإنما عدل المقترح عن التقرير الأول إلى هذا التقرير لأنه أراد أن يجعل الحجة برهانية لا إلزامية؛ لأن التقرير الأول إما تم على المعتزلة لقولهم: إن أفعال العباد الاختيارية غير مقدورة له تعالى، ولو كانوا يقولون بأنها لم تزل مقدورة له تعالى بمعنى تأتي أن يفعلها، وإن تعلق القدرة الحادثة بإيقاعها إنما هو بمشيئة الله تعالى، لم يرد عليهم بمثل ذلك.

---

(١) العلم بأن إرادته تعالى قديمة وهي في القدم تعلقت بإحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي، إذ لو كانت حادثة لصار محل الحوادث، ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريدًا لها، كما لا تكون أنت متحركًا بحركة ليست في ذاتك، وكيفما قدرت فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى، وكذلك الإرادة الأخرى تفتقر إلى أخرى، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية، ولو جاز أن يحدث إرادة بغير إرادة لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة. «إحياء علوم الدين» (١/ ١١٠).

(٢) قال النابلسي في كتاب «الوجود»: قال السنوسي: إن معنى الألوهية في الله تعالى استغناء كل ما سواه إليه، وافتقار كل ما عداه إليه، فمعنى لا إله إلَّا الله: لا مستغني عن كل ما سواه إليه كل ما عداه إلَّا الله. واستغناء الوجود الصرف عن كل ما سواه ظاهرًا لا يحتاج في كونه وجودًا إلى ماهية أصلاً. أما ماهيات الممكنات فظاهر عدم احتياجه إليها، وأما ماهية له زائدة عليه فظاهر أيضًا عدم احتياجه إليها للزوم افتقاره، ولزوم تركيبه، ولزوم مشابهته للحوادث، وذلك محال، فماهية الوجود هي نفس الوجود لا زائدة عليها أصلاً. وأما افتقار كل ما عداه الوجود إلى الوجود، فهو ظاهر أيضًا؛ لأن الموجودات لا تكون الموجودات إلَّا بقيامها بالوجود. كتاب «الوجود» للنابلسي(صـ١٦٢)، من تحقيقنا، ط. دار الكتب العلمية.

قالوا: لم يزل يقدر عليها بأن يسلب القدرة الحادثة.

قلنا: فقد لزم إذن أن لا يقدر عليها مع وجود القدرة الحادثة.

وأيضًا: من أصلكم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح، فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف.

قالوا: فكيف يُثيبه أو يعاقبه على غير فعله؟

قلنا: يفعل ما يشاء، لا يُسأل عما يفعل، والثواب والعقاب غير معللين، وإنما الأفعال[1] أمارات شرعية عليهما بخلق الله تعالى منهـا في كل مكلف ما يدل شرعًـا على

بخلاف هذا التقرير الذي قرر به المقترح الدلالة فإنه برهان على انفراده تعالى بالتأثير في جميع الممكنات، وأنه لا تأثير للقدرة الحادثة في شيء من الأفعال على كل حال من الأحوال حتى يرد به ما حكي عن إمام الحرمين، وما حكي عن القاضي والأستاذ والله أعلم.

وأما الوجه الثاني وهو ترجيح المرجوح، فهو ظاهر.

● ص / قالوا: لم يزل يقدر عليها بأن يسلب القدرة الحادثة، قلنا: فقد لزم إذن أن لا يقدر عليها من وجود القدرة الحادثة. وأيضًا: من أصلكم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح[2]، فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف.

● ش / قد تقدم تقرير هذا البرهان الذي أجابوا به، وتقرير ردّه أكمـل تقرير في شـرح

---

(١) قال ابن تيمية: أما جمهور القدرية فهم يقرون بالعلم والكتاب المتقدم، لكن ينكرون أن الله خلق أفعال العباد وإرادة الكائنات، وتعارضهم القدرية الجبرة الذين يقولون: ليس للعبد قدرة ولا إرادة حقيقية، ولا هو فاعل حقيقة، وكل هؤلاء مبتدعة ضلال.

وشر من هؤلاء من يجعل خلق الأفعال وإرادة الله الكائنات مانعة من الأمر والنهي، كالمشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ فهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى، ومضمون قولهم: تعطيل جميع ما جاءت به الرسل كلهم من الأمر والنهي. انظر «سؤالات في القضاء والقدر» لابن تيمية (صـ٥٦، ٥٧).

(٢) قال الغزالي: إن الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع، ومتطول بتكليف العباد، ولم يكن الخلق والتكليف واجبًا عليه. وقالت المعتزلة: وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة العباد وهو محال. ثم قال الغزالي: وقوله: «يجب لمصلحة عباده» كلام فاسد، فإنه إذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى. ثم إن مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة، فأما أن يخلقهم في دار البلايا ويعرضهم للخطايا، ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فما في ذلك غبطة عند ذوي الألباب. «إحياء علوم الدين» (١/ ١١٢).

ما أراد به في عقباه، «فكلٌّ ميسر لما خلق له»[١]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [هود:١١٨]، نسأله سبحانه حسن الخاتمة بفضله.

قولنا: «وبهذا الدليل بعينه – أعني دليل التمانع –»، المسألة فانظره هناك.

● ص / قالوا: فكيف يثيبه أو يعاقبه على غير فعله؟ قلنا: يفعل ما يشاء، لا يُسأل عما يفعل، والثواب والعقاب غير معللين، وإنما الأفعال أمارات شرعية عليهما بخلق الله تعالى منها في كل مكلف ما يدل شرعًا على ما أراد به في عقباه، «فكل ميسر لما خُلق له»، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [هود:١١٨]، نسأله سبحانه حسن الخاتمة بفضله.

● ش / هذه شبهة من شبهات القدرية، وتقريرها: أن قالوا: لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في فعله لما صح أن يثاب عليه أو يعاقب، والتالي معلوم البطلان، فالمقدم مثله.

وبيان الملازمة: أن الفعل إذا لم يكن أثرًا لقدة العبد صار لا فرق بينه وبين ألوانه، بل لا فرق بينه وبين ذاته وسائر ذواته وأعراضه مع أن الجميع لا أثر له فيه، فكما أنه لا يثاب ولا يعاقب على وجود ألوانه ووجود ذاته ووجود سائر أجزاء العالم وأعراضه لكونه لا أثر له في شيء من ذلك، كذلك يلزم أن لا يثاب ولا يعاقب على شيء من أعماله أيضًا؛ لأنه لا تأثير له في شيء منها أصلاً. أجاب أهل السُّنَّة رحمهم الله بمنع الملازمة:

قولهم في بيانها: (أن الفعل يصير كاللون وغيره مما لا تأثير للقدرة الحادثة فيه أصلاً).

قلنا: هو كذلك عندنا من غير فرق.

قولهم [٢]: (فيلزم الإثبات عليه ، ولا يعاقب كما لا يثاب ، ولا يثاب ولا يعاقب على

---

(١) أخرجه: مسلم في صحيحه [٦- (٢٦٤٧)، ٧، ٨] كتاب القدر، ١- باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله. قال النووي: في هذه الأحاديث دلالة لمذهب أهل السنة في إثبات القدر وأن جميع الواقعات بقضاء الله تعالى وقدره خيرها وشرها نفعها وضرها. قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ فهو ملك لله تعالى يفعل ما يشاء ولا اعتراض على المالك في ملكه، ولأن الله تعالى لا علة لأفعاله. قال أبو المظفر السمعاني: سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس ومجرد العقول، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء النفس، ولا يصل إلى ما يطمئن به القلب. «شرح مسلم للنووي» (١٦/ ١٦٠)، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) قال المعتزلة في مسألة القدر: وهل الإنسان مخير في أفعاله أم مجبر؟ فقالوا بأن الله تعالى ليس له في إكساب العباد ولا الحيوانات صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفي، وأن الإنسان يمتلك الاختيار وحرية الإرادة في أفعاله، ذلك لأن القول بأن الإنسان مجبر في أفعاله يستلزم حسب رأيهم نسبة الظلم إلى الله تعالى، فما كان =

قالوا: كيف يُمدح العبد ويُذم على غير ما فعل، ويلزم أن يكون للعباد حجة في الآخرة، وقد قال الله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥][1] ؟

قلنا:من معنى ما قبله. وأيضًا: فيبطل بمسألة خلق الداعي والقدرة الحادثة، وبعلمه

الألوان ونحوها).

قلنا: لا ملازمة بين الثواب والعقاب، وبين كون سببه فعلاً للمكلف، كيف وقد علمتم مذهب خصومكم أن لله تعالى أن يعاقب البريء، ويعطي إنعامه للمذنب العاصي يفعل ما يشاء.

والأفعال الواقعة على يد العبد أمارات وضعها الشارع على السعادة والشقاوة، ولو وضع غيرها من الألوان والطعوم ونحوها أمارات عليهما لكانت صالحة لذلك، وليس للثواب والعقاب علة عقلية تقتضيهما، وكل ما أطلق عليه في الشرع أنه سبب لها فإنما المراد بالسبب الأمارة، ووقع التسامح بالتعبير عنها بالسبب، إذ لا مشاحنة في الألفاظ اللغوية إذا فهمت المقاصد منها.

● ص / قالوا: كيف يمدح العبد أو يذم على غير ما فعل، ويلزم أن تكون للعباد الحجة في الآخرة، وقد قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء:١٦٥]؟

قلنا: من معنى ما قبله ، وأيضًا : فيبطل بمسألة خلق الداعي والقدرة الحادثة ، وبعلمه

=تعالى ليحاسب ويعاقب العبد على فعل شيء أجبره على فعله، ويقول ثمامة بن أشرس، أحد زعماء المعتزلة في بيان هذه العقيدة: لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم، لم يستحقوا ثوابًا ولا عقابًا ولا مدحًا ولا ذمًا، أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذم لهم جميعًا، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم. انظر كتاب «المنية والأمل» لابن المرتضى، وكتاب «الفصل» لابن حزم (٣/ ١٢٥).

(١) أي: أنه تعالى أنزل كتبه وأرسل رسله بالبشارة والنذارة، وبين ما يحبه ويرضاه مما يكرهه ويأباه، لئلا يبقى لمعتذر عذر كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ وكذا قوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ الآية، «تفسير ابن كثير» (١/ ٥٨٨).

القديم المحيط بكل شيء.

والحق أن العبد مجبور في قالب مختار، فحسن فيه رعي الأمرين على تقدير تسليم أصل التحسين والتقبيح العقليين.

القديم المحيط بكل شيء، والحق أن العبد مجبور في قالب مختار، فحسن فيه رعي الأمرين على تقدير تسليم أصل التحسين والتقبيح العقليين[1].

● **ش** / احتجت القدرية أيضًا بأن العبد لو لم يكن مخترعًا لأفعاله لما صح أن يمدح أو يذم على فعل من الأفعال.

وبيان الملازمة: ما تقرر في العرف من بطلان مدح الإنسان وذمه بما يفعله غيره، فإذا كانت الأفعال إنما صدرت من الله فقط، صار مدح العبيد وذمهم إنما هو على فعل الله جل وعلا.

والجواب على نهج ما سبق: أنه لا ملازمة عقلاً بين المدح والذم، وبين كون سببهما مخترعًا للممدوح أو المذموم، والاعتماد في الأحكام العقلية سيما بالنسبة إليه جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحي لا ينضبط أمره من أدل دليل على تناهي القوم في الغباوة، وكون الأوهام تملكت عقولهم ولم تتركها أن تنفذ لمراشدها، على أنَّا لو سلمنا لهم الاعتماد في هذه المسألة على العرف لما اقتضى سبب المدح أو الذم، لابد وأن يكون فعلاً للممدوح أو المذموم، كيف وقد تقرر المدح بالجمال وحسن الخلق، ونحو ذلك مما لا كسب فيه للممدوح فيه أصلاً، كما تقرر الذم بأضداده، وتقرر مدح الجمادات وذمها كالثياب والأبنية ونحوها، باعتبار ما اتصفت به من الأوصاف مع أنها لم تفعلها، ولم تشعر بها أصلاً.

وإذا كان معنى المدح الثناء على الشيء بما اتصفت به من المحاسن حالاً أو مآلاً، والذم ضد ذلك، حسن مدح من خلق الله سبحانه لهم بمحض فضله وإحسانه أمارات تدل شرعًا على حصول الكمالات الأخروية لهم والمحاسن الجسمانية والروحانية التي هي مما لا عين رأت ولا

---

(١) قال الغزالي: القبح ما لا يوافق الغرض، حتى إنه قد يكون الشيء قبيحًا عند شخص حسنًا عند غيره، إذا وافق غرض أحدهما دون الآخر، حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه، فإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال، إذ لا غرض له فلا يتصور منه قبح كما لا يتصور منه ظلم، إذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١١٢).

....

أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر [١] .

كما يحسن ذم من اتصف بأضدادها، ولا حول ولا قوة إلَّا بالله.

واحتجوا أيضًا بأن العبد لو لم يكن هو المخترع لأفعاله لكانت للعصاة المذنبين حجة على الله في الآخرة [٢] .

وبيان الملازمة: أنهم يقولون عندما يؤمر بهم إلى العذاب: يا ربنا كيف تعذبنا على شيء خلقته فينا وسبق به علمك وإرادتك منا، ونحن لا قدرة لنا على إيجاد شيء مما أمرتنا به أو إعدام شيء مما نهيتنا عنه، بل ذواتنا وأفعالنا كلها ملكك ومخلوقك لا شريك لك في شيء من ذلك، فنحن ومن أمرت بهم إلى النعيم سواء، كل منا منقاد لحكمك وقضائك، جارٍ على وفق علمك وقدرتك وإرادتك، فما بال أولئك يتنعمون في الفراديس ومنازل النعيم، ونحن نتردد هنا فيما لا يقدر على وصفه من العذاب الأليم في دركات الجحيم.

والجواب: أن مثال الغلط فيما توهموه من الحجة إنما جاءهم مما اعتقدوه أن الثواب والعقاب معللان بأعمال.

وقد سبق أنهما لا علة لهما، وإنما الأعمال أمارات، والصواب والعقاب بمحض اختياره تعالى، فضلاً وعدلاً، لا يُسأل عما يفعل، ونحن المسئولون.

ومما يبطل مذهب المعتزلة [٣]: أن ما فروا منه، هو لازم لهم، وإن قالوا: إن القدرة

---

(١) روى مسلم في صحيحه [٢-(٢٨٢٤)] كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «قال الله ﷻ: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

(٢) في جواب ذلك يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ ماتا مسلمين، فإن الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لأنه تعب بالإيمان والطاعات بعد البلوغ، ويجب عليه ذلك عند المعتزلي، فلو قال الصبي: يا رب لم رفعت منزلته علي؟ فيقول: لأنه بلغ واجتهد في الطاعات، ويقول الصبي: أنت أمتني في الصبا فكان يجب عليك أن تديم حياتي حتى أبلغ وأجتهد، فيقول الله تعالى: لأني علمت أنك لو بلغت لأشركت أو عصيت. وعند ذلك ينادي الكفار من دركات لظى ويقولون: يا رب أما علمت أننا إذا بلغنا أشركنا فهلا أمتنا في الصبا، فإنا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم، فبماذا يجاب عن ذلك. مختصرًا من «الإحياء» للغزالي (١/ ١١٢).

(٣) قال جمهور المعتزلة: ليس في مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا. فيقال: يقدر على ذلك ولا يقدر عليه، وإنه لا يفعل بالعباد كلهم إلَّا ما هو =

....

الحادثة هي المؤثرة في الأفعال الاختيارية، وذلك لأنهم وافقوا على أنه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة، والداعي للفعل من الشهوة فيه، وقوة تصميم العزم عليه، ونحو ذلك من أسباب الفعل.

وإذا كانت أسباب وجود الفعل كلها من الله تعالى والفعل معها واجب لا يمكن تركه، فصار إذن هذا العبد الله تعالى هو الذي ألجأه إلى ذلك الفعل بأن خلق له جميع أسبابه وما يتوقف عليه بحيث لا يجد مع تلك الأسباب انفكاكًا عن الفعل.

وهو سبحانه وتعالى مع ذلك عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة أو معصية، فكان للعاصي أن يحتج أيضًا على مذهبهم، ولو صحت الحجة بمثل ما احتج به على مذهبنا بزعمهم فتقول: يا رب لم خلقت فيَّ القدرة وأنت تعلم أني أعصي بها؟ ولم خلقت لي الشهوة فيها؟ بل ولم خلقتني أصلاً إذ علمت أني لست ممن يصلح لطاعتك؟ وإذ خلقتني فلِمَ لم تُمتني صغيرًا قبل أن أبلغ سن التكليف؟[١].

وإذا بلغتني سن التكليف فَلِمَ لم تجعلني مجنونًا لا أُميز الأرض من السماء[٢] فذلك أسهل علي بكثير مما عرضتني له من العذاب الذي لا يطاق؟.

وإذا جعلتني عاقلاً فلم كلفتني أصلاً، وقد علمت أن التكليف لا يفيد فيّ شيئًا، بل هو من أعظم المصائب عليّ؟ وهذا مما ينشأ عن توهمات فاسدة.

وإلى هذا المعنى أشرت بقولي: «وأيضًا يبطل بمسألة خلق الداعي.... إلخ»، ويبطل تعليل الثواب والعقاب بالأعمال.

= أصلح لهم في دينهم، وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به وإنه لا يدخر عنهم شيئًا يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم أداءه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة التي يستحقون عليها ثوابه الذي وعدهم. انظر «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣١٣).

(١) تقدم نقل المناظرة مختصرة من «إحياء علوم الدين» للغزالي فانظره (١/ ١١٢). وقد ذكرناها في كتابنا «التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير كتابه العزيز، نقلاً عن الأشعري»، ط. دار الكتب العلمية.

(٢) روى أبو داود في سننه (٤٣٩٩)، و(٤٤٠٠)، (٤٤٠١)، (٤٤٠٢)، (٤٤٠٣)، كلهم عن علي ﷺ، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًا ولفظه: «رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم»، ورواه الترمذي (١٤٢٣)، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، عن علي، وابن مجه (٢٠٤١)، وابن حبان في صحيحه (١٤٩٦، ١٤٩٧).

....

وإن قلنا جدلاً: إن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها بمسألة خلق الداعي... إلخ، ومسألة العلم مع خلق الداعي هي التي خلقت (لحا) [1] المعتزلة.

ولهذا قال بعض أذكيائهم: لولا مسألة العلم لتمت الدسّة لنا.

وأما قولي: «والحق أن العبد مجبور في قالب مختار.. إلخ» فهذا جواب آخر بحسن الثواب والعقاب على مذهب أهل السُّنّة، وإن وافقنا المعتزلة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

ووجه ذلك: أنه سبحانه لما أجرى عادته بإمداد العبد بالإرادة والقدرة والمقدور على وجه التوالي بحيث لا يحسن أنه أكره على الفعل أو أُلجئ إليه.

ومهما صمم العبد عزمه على فعل أمده سبحانه بخلقه وخلق القدرة عليه، طاعة كان ذلك الفعل أو معصية، كما قال تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ﴾[2] الآية [الإسراء: ١٨]. وقال جل وعز: ﴿وَمَنْ أَرَادَ ٱلْآخِرَةَ﴾ الآية [الإسراء: ١٩]، ثم قال سبحانه إثرهما: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ﴾ إلى ﴿مَحْظُورًا﴾ [3] [الإسراء: ٢٠].

فرتب الإمداد على الإرادة منهم إذا شاء، وذلك الإمداد هو المعبر عنه بالتوفيق والخذلان، فصار العبد بحسب الظاهر كأنه مُوجد لفعله حتى أن الوهم والخيال لا يشكان في ذلك، وقد ضل بهما كثير من الخلق.

ولولا أن الله سبحانه أيد عقول أهل السُّنّة فخرقوا حجب التوهمات المظلمة، وبرزوا إلى شموس المعرفة فأدركوا بها الأمر، كيف هو؟ لكانوا كغيرهم، وإذا كان العبد بحسب الظاهر كأنه موجود له، وبهذا المعنى فسر بعضهم معنى الكسب، فتعليق الثواب والعقاب على فعله حسنان شرعًا وعرفًا وعقلاً.

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) روى أحمد في مسنده (٦/ ٧١)، عن عائشة ﵂ قالت: قال رسول اله ﷺ: «الدنيا دار من لا دار له، ومال من لا مال له، ولها يجمع من لا عقل له».

(٣) أي كل واحد من الفريقين الذين أرادوا الدنيا والذين أرادوا الآخرة نمدهم فيما هم فيه: ﴿مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ﴾، أي هو المتصرف الحاكم الذي لا يجور فيعطي كلاً ما يستحقه من السعادة والشقاوة، فلا راد لحكمه، ولا مانع لما أعطى، ولا مغير لما أراد، ولهذا قال: ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ أي منقوصًا، وقال الحسن وغيره: أي ممنوعًا. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٣٤).

....

ولهذا يحسن أن يمدح ويذم على تلك الأفعال، وأما إن نظرنا إلى الباطن، وإلى حقيقة الأمر، لم يصح جعل فعله سببًا لشيء، اللهم إلَّا أن يطلق عليه لفظ السبب، بمعنى الأمارة الشرعية، فصحيح.

وقد جاء القرآن والسُّنَّة بملاحظة الأفعال تارة نحو: ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، ونحوه، وتارة بلغوه نحو: «لا يدخل الجنة أحد بعمله»[1]، ولعله لملاحظة الأمرين الجبر بحسب ما في نفي الأمر، والاختيار بحسب الظاهر وعرف التخاطب، وهو المراد من قولي: «فصح فيه رعي الأمرين».

ويحتمل أن يكون ذلك الاختلاف لملاحظة كونه أمارة شرعية، وملاحظة نفي الدلالة عنه عقلية والله تعالى أعلم.

واعلم أن لأهل السُّنَّة على المعتزلة إلزامات كثيرة يطول تتبعها، وفيما ذكرناه من ذلك كفاية، والله أعلم.



(١) أخرجه: مسلم في صحيحه [٧٧-(٢٨١٧)]، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، ١٧- باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، بل برحمة الله تعالى، عن أبي هريرة، وأحمد في مسنده (٢/ ٥٠٩)، (٣/ ٣٩٤)، وذكره الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١١/ ٢٩٥، ٢٩٧).

فصل

وإذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة في محلها بطل كذلك أيضًا تأثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها، كرمي الحجر والضرب بالسيف ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد مثلاً، وهو المسمى بالتولد عند القدرية مجوس هذه الأمة، مع ما فيه على مذهبهم من وجود أثرين مؤثرين، ووجد فعل من غير فاعل، أو فاعل من غير إرادة ولا علم بالمفعول، ونحو ذلك من الاستحالات المذكورة في المطولات. واتفق الأكثر على عدم تولد الشبع والري ونحوهما عن الأكل والشرب وشبههما، وذلك مما ينقض على القائلين بالتولد، وبالله تعالى التوفيق، وهو الذي ذكر في أوصافه تعالى إلى هنا كله مما يجب في حقه تعالى. وإذا علم ما يجب في حقه تعالى علم ما يستحيل وهو ضد ذلك الواجب.

فصل

● ص / وإذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة في محلها بطل كذلك أيضًا تأثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها، كرمي الحجر والضرب بالسيف ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد مثلاً، وهو المسمى بالتولد عند القدرية مجوس هذه الأمة، مع ما فيه على مذهبهم من وجود أثرين مؤثرين، ووجد فعل من غير فاعل، أو فاعل من غير إرادة ولا علم بالمفعول، ونحو ذلك من الاستحالات المذكورة في المطولات. واتفق الأكثر على عدم تولد الشبع والري ونحوهما عن الأكل والشرب وشبههما، وذلك مما ينقض على القائلين بالتولد، وبالله تعالى التوفيق، وهو الذي ذكر في أوصافه تعالى إلى هنا كله مما يجب في حقه تعالى، وإذا علم ما يجب في حقه تعالى علم ما يستحيل وهو ضد ذلك الواجب.

● ش/ مذهب أهل الحق[1] على ما سبق: أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في شيء من

---

(١) قال النووي: مذهب أهل السنة في إثبات القدر وأن جميع الواقعات بقضاء الله تعالى وقدره خيرها وشرها نفعها وضدها. قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ فهو ملك لله تعالى يفعل ما يشاء ولا اعتراض على المالك في ملكه ولأن الله تعالى لا علة لأفعاله، قال الإمام أبو المظفر السمعاني: سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس ومجرد العقول فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه في بحار الحيرة ولم يبلغ شفاء النفس ولا يصل إلى ما يطمئن به القلب. النووي في «شرح مسلم» (١٦/ ١٦١) طبعة دار الكتب العلمية.

....

الممكنات، وهي تتعلق بمقدورها تعلقًا من غير تأثير، بل نسبته إليها، كنسبة العلم الذي يتعلق بمعلومه، ولا يؤثر فيه، إلَّا أن القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورها إلَّا في محلها، وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين القدرة، لا تأثير أو لا غيره.

والمعتزلة قد سبق على مذهبهم أن العبد مخترع أفعاله[١] ووافقوا أن القدرة الحادثة لا تتعلق مباشرة إلَّا بالمقدور الذي هو في محلها غير أنهم يرون أن «ما» في محلها سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها، وزعموا أن السبب والمسبب مقدوران للعبد إلَّا أن أحدهما مباشرة والآخر وهو المسبب بواسطة إيقاع السبب، ولم يذكروا تولدًا في محل القدرة الحادثة إلَّا العلم النظري؛ فإن النظر عندهم يولده في محل القدرة عليه، فحقيقة التولد عندهم: إيجاد حادث بواسطة مقدور بالقدرة الحادثة.

وهذا المذهب إنما أخذوه من مذهب الفلاسفة[٢] في الأسباب الطبيعية، فإنهم زعموا أن الطبيعة تؤثر في مفعولها، ما لم يمنعها مانع، وليست عندهم كالعلل العقلية الموجبة للأحكام لذواتها؛ إذ لا يجوز أن يمنعها مانع.

فأخذ المعتزلة ذلك ولقبوه : تولدًا [٣] ، ولم يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة العلة العقلية

---

(١) قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ قال ابن كثير: يحتمل أن تكون «ما» مصدرية، فيكون تقدير الكلام خلقكم وعملكم، ويحتمل أن تكون بمعنى «الذي» وتقديره: والله خلقكم والذي تعملونه، وكلا القولين متلازم، والأول أظهر لما رواه البخاري في كتاب «أفعال العباد» بسنده عن حذيفة ﷺ مرفوعًا قال: «إن الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته». «تفسير ابن كثير» (٤/ ١٣).

(٢) أهل الفلسفة هم الذين سلكوا طريق الفلاسفة وكان أغلبهم على منهج أرسطو في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين. وهؤلاء مثل الكندي ويحيى النحوي وأبي الفرج المفسر وأبي سليمان السجزي، وأبي سليمان محمد بن معشر المقدسي وأبي بكر ثابت بن قرة الحراني وغيرهم وهؤلاء تحدثوا في الإلهيات فهم بين منكر ومثبت. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص ٨٣، ٨٤).

(٣) اختلف المعتزلة في المتولد ما هو؟ فقال بعضهم: هو الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري. وقال بعضهم: هو الفعل الذي أوجبت سببه فخرج من أن يمكنني تركه، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري. وقال بعضهم: هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي، مثل الألم الذي يلي الضربة، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة. وقال الإسكافي: كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلَّا بقصد ويحتاج كل جزء منه على تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له، فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٩٣).

....

لجواز أن يمتنع التولد لمانع، ثم غيروا العبارة كي لا يظهر مأخذهم فقالوا هو فعل فاعل السبب.

وهذا إذا حقق لم يكن له حاصل، لأن الأثر الواحد يمتنع أن يكون تابعًا لمؤثرين، فمن ضرورة تأثير السبب فيه امتناع تأثير القدرة فيه.

وقول القائل هو يؤثر فيه بواسطة السبب يُؤَوَّل حاصل القول به إلى أنه فعل سببه كما أن الباري عندهم فعل العبد، وهو مخترع لفعله، ولم يكن فعله فعلاً لله ﷻ، إلا أنهم يمنعون إضافته له تعالى. لزمهم في أصلهم قطع نسبة القبائح إليه، ومذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه من نسبة فعلها إليه، وكون المتولد فعل فاعل السبب قد نقل إمام الحرمين في «الشامل» اتفاق المعتزلة عليه.

قال المقترح: ولا ويصح. فقد ذهب النظام[1] منهم إلى أن المتولدات مضافة إلى الباري سبحانه لا على معنى أنه فعلها، ولكن بمعنى أنه خلق الأجسام على طبائع وخصائص تقتضي حدوث الحوادث الناشئة عنها، ولم يقل أنها فعل لفاعل سببها.

وذهب حفص الفرد إلى أن ما يقع مباينًا لمحل القدرة على قدر اختيار المسبب، فهو فعل فاعل السبب كالقطع والفصد والذبح وما لا يقع على قد اختيار المسبب كالهوى عند الاندفاع ونحوه، فليس من فعله.

واختلفوا في وقت تعلق القدرة بالمتولد فقال قوم منهم: لا يزال مقدورًا إلى حيث وقوع سببه فيجب وقوعه فينقطع أثر القدرة فيه وقال آخرون: إنما ينقطع كونه مقدورًا إذا وقع المتولد ووجد، لا عند وقوع سببه فقط.

واختلفوا في الألوان والطعوم، هل يجوز أن تقع متولدة أم لا؟ وذهب ثمامة بن أشرس[2] إلى أن هذه المتولدات لا فاعل لها، ويلزمه بطلان الدليل على إثبات الصانع.

---

(١) النظام هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام من أئمة المعتزلة اشتهر بالنظام واختلف في سبب إطلاق هذا اللقب عليه، فأشياعه يقولون: إنه من إجادته لنظم الكلام وخصومه يعللون ذلك بأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، كان أحد أكبر رجالات المعتزلة والمسهمين في تأسيس مذهب الاعتزال ودمج الفلسفة اليونانية بالفكر الإسلامي، فقد تبحر في علوم الفلسفة واطلع على آراء الفلاسفة من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة في الاعتزال تابعته فيها فرقة من المعتزلة عرفت بـ: النظامية. انظر «الإعلام» للزركلي (١/ ٥٧).

(٢) ثمامة بن أشرس، أبو معن النميري البصري المتكلم، أحد رءوس المعتزلة المشهورين، اتصل ثمامة بالرشيد ثم من بعده المأمون وكان أحد من يقول بخلق القرآن، حكى عنه تلميذه الجاحظ نوادر وملحًا، وكان هو وبشر المريسي آفة على السنة وأهلها. «تاريخ الإسلام» للذهبي وفيات (٢١١-٢٢٠).

....

وذهب معمر إلى أن جميع الأعراض واقعة بطباع الأجسام إلَّا الإرادة.

والمولدات عندهم أربعة: الاعتماد، والمجاورة على شرائط معتبرة عندهم، والنظر المولد للعلم، والوهن المولد للألم.

وقد اختلف أبو هاشم والجبائي[1] في أن المولد الاعتماد أو الحركة، فذهب الجبائي إلى الثاني، وذهب ابنه أبوهاشم إلى الأول.

والاعتمادات عندهم راجعة إلى شدة العضلات وقوة ارتباط العصب على الأعضاء، وكل ذلك من مذاهب الطبايعيين الضالين المضلين.

ثم اختلف المعتزلة[2] هل يجوز أن يكون في أفعال الباري تعالى تولد، فصارت جماعة إلى منعه لعموم قادريته تعالى، وامتناع أن تتعلق بشيء في محلها.

وإنما تتعلق بما خرج عن محلها ونسبتها إلى جميع ما خرج عن محلها نسبة واحدة.

وصار آخرون إلى أن التولد معقول في أفعاله تعالى[3].

---

(١) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي وهو ابن الجبائي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي. توفي الجبائي الأب سنة ٣٠٣ وابنه أبو هاشم سنة ٣٢١. وكان الجبائي الأب من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره وإليه نسبة الطائفة الجبائية من المعتزلة، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب، وأخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة علم الكلام وله معه مناظرة روتها العلماء وعلى أثرها تخلى الأشعري عن آراء المعتزلة الكلامية ليؤسس المذهب الشهير الذي نسب إليه وهو المذهب الأشعري.

(٢) اختلف المتكلمون في باب التولد كنحو ذهاب الحجر الحادث عند دفعه الدافع له، وكنحو انحداره الحادث عن طرحه، وكنحو الألم الحادث عند الضرب، وخروج الروح الحادث عند الوجبة، والألوان حادثة عند الضربة، وما أشبهها من الأسباب والطعوم الحادثة والأراييح وما أشبه ذلك. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٨٦).

(٣) زعم معمر أن المتولدات وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه، وأن الموات يفعل الأعراض التي حلت فيه بطبعه، وأن الحياة فعل الحي، وكذلك القدرة فعل القادر، وكذلك الموت فعل الميت. وزعم أن الله سبحانه لا يفعل عرضًا ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على موت ولا على سمع ولا على بصر، وأن السمع فعل السميع، وكذلك البصر فعل البصير، وكذلك الإدراك فعل المدرك، وكذلك الحس فعل الحساس. وزعم أن الله سبحانه إنما يفعل التلوين والإحياء والإماتة، وليس ذلك أعراضًا، لأن الباري ﷻ إذا لون الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلون أم لا. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٩٠).

....

فإن السبب المولد لما جاز وقوعه من الله تعالى لم يجز أن ينتفي تأثيره في مسببه إلَّا لمانع وليس صدوره من الصانع مانعًا، وإلَّا لمنع في الشاهد، فيلزم أن يولد.

وهذا القول أقرب إلى قياس مذهبهم، هذا حاصل مذاهبهم في التولد.

واعلم أن رد مذهبهم في التولد قد اتضح في الفصل الذي قبل هذا، وهو ما تقدم من البرهان القطعي على إسناد الحوادث كلها للباري جل وعز، وأنه لا تأثير لكل ما عداه جملة وتفصيلاً في شيء منها. وإلى هذا المعنى أشرنا في أول هذا الفصل بقولنا: «وإذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة».. إلى آخر الكلام.

ثم أشرنا في هذا الفصل إلى لوازم تلزمهم مما يخص القول بالتولد، فمنها: أنه يلزمهم وجود أثر واحد من مؤثرين وهما القدرة الحادثة ومقدورها الذي هو السبب المولد[1]؛ لأنهم ادعوا أن الحادث واجب عند سببه المولد، ومقدور للفاعل بالقدرة الحادثة أيضًا، ومنها: وجود الفعل بلا فاعل أو بدون إرادة وشعور بالفعل.

فإن من رمى سهمًا واخترمته المنية قبل وصول السهم إلى الرمية، ثم اتصل بها، وصادف حيًا، فإنه يحصل به جرح، ولا يزال ساريًا إلى أن يفضي إلى الزهوق مثلاً.

فهذه السرايات والآلام أفعال للرامي، وقد رمت عظامه ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل إلى ميت مع انتفاء مصححات الفعل منه، وهي الحياة والإرادة والقدرة والعلم.

ولو جاز وقوع الفعل من ميت لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيًّا، ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل [2] يمنع أيضًا الاستدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع.

---

(١) اختلف مثبتو التولد من المعتزلة في الأسباب التي تكون عنها المسببات هل هي متقدمة لها أو موجودة مع وجودها؟ فقال قائلون: السبب مع المسبب لا يجوز أن يتقدمه. وقال قائلون: السبب الذي يتولد عنه المسبب لا يكون إلَّا قبله. وقال قائلون: من الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتولدة عنها. ومنها ما يتقدم المسببات بوقت، فأما ما كان قبل المسبب بوقتين فليس ذلك المسبب متولدًا عنه. وجوز بعضهم أن يتقدم السبب المسبب أكثر من وقت واحد. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٩٦، ٩٧).

(٢) يذهب الصوفية إلى أن أفعال الإنسان لما كانت أشياء فوجب إذن أن يكون الله خالقها، إذ لو كانت الأفعال غير مخلوقة لكان الله ﷻ خالقًا لبعض الأشياء دون جميعها، في حين أن الله تعالى يقول: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد:١٦]، وإن الأفعال تعد أكثر من الأعيان -أي الجواهر-، فلو كان الله تعالى خالق الأعيان =

....

وإن قالوا: الفعل يدل على فاعل، ولا يلزم منه وجود الفاعل حاله وجود فعله؟

فالجواب: أنه لابد من إضافة الفعل إلى الفاعل ويمتنع صدوره مضافًا إليه في حالة امتناع كونه فاعلاً إذ الصدور منه يقتضي صحة ذلك والامتناع ينافي الصحة.

ومما يلزمهم أن يكون الموت المستعقب للآلام متولدًا عن فاعل الألم، فإن نسبة تعقب الآلام المتوالية المتعاقبة إلى فعله كنسبة تعقب الموت له، وهذا إلزام لا يتأتى لهم دفعه.

ولم يتأت للجبائي[1] أن ينفصل عنه إلَّا بالتجاسر على خرق إجماع الأمة بنسبة الموت إلى فاعل الألم، وقد أجمعت الأمة على أن الباري تعالى هو الذي يحيي ويميت.

وقد نسب الإماتة إلى غيره، ويلزمه أن يكون قادرًا على الإحياء أيضًا على الجملة، لأنه ضده والقدرة على الشيء عندهم قدرة على ضده. احتجوا على التولد بأنا نجد المسببات[2] واقعة على حسب المقصود والدواعي، كما أن المقدور المباشر بالقدرة الحادثة كذلك.

والجواب: أن ارتباط شيء بشيء بحسب مجرى العادة، وإن اطرد لا يدل على أن لأحدهما تأثيرًا في الآخر، فارتباط الأصل المقيس عليه، والفرع مستويات عندنا في عدم الدلالة على التأثير[3]، وأيضًا مما ينقض عليهم هذه الحجة : أنا نجد أمورًا واقعة على حسب الدواعي

=والعباد خالقي الأفعال لكان الخلق أولى بصفة المدح في الخلق من الله تعالى، ولكان خلق العباد أكثر من خلق الله، وهذا يؤدي إلى القول بأن العباد أتم قدرة من الله تعالى، وهذا بالتالي يعد خطأ؛ إذ إن الله تعالى يقول: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾ وهذا معناه نفي خلق العباد للأفعال، ويقول تعالى: ﴿وَقَدَّرۡنَا فِيهَا ٱلسَّيۡرَ﴾ ويقول تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾. انظر «الفلسفة العربية» (ص ١٠٣، ١٠٤).

(١) الجبائية أثبتوا إرادة حادثة لا في محل يكون الباري تعالى موصوفًا بها ومريدًا بها وفناء لا في محل إذا أراد أن يفني العالم والله تعالى مشارك لهذين الوصفين في أخص صفاتهما وهو كونه لا في محل. وقالوا: الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في محل، وحقيقة الكلام عبارة عن أصوات مقطعة وحروف منظومة، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به. وقال الجبائي في فعل الألم للعوض: يجوز ذلك ابتداء لأجل العوض، وعليه بنى آلام الأطفال. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص ١٣٥).

(٢) اختلفوا في السبب هل هو موجب للمسبب أم لا؟ فقال أكثر المعتزلة المثبتين للتولد: الأسباب موجبة لمسبباتها. وقال الجبائي: السبب لا يجوز أن يكون موجبًا للمسبب، وليس الموجب للشيء إلَّا من فعله وأوجده. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٩٧).

(٣) إذا كان الصوفية قد تكلموا في القدر وخلق الأفعال فإنهم قد بحثوا أيضًا في الاستطاعة، يقول الكلاباذي عارضًا مذهبهم وذلك في كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف»:أجمعوا أنهم لا يتنفسون نفسًا ولا يتحركون=

....

والقصود، وقد ساعدونا في عدم تولدها، منها: الشبع والري عند الأكل والشرب، والسقم والبرء والموت عند معظم المعتزلة، والحرارة عند احتكاك جسم بجسم على تحامل واعتماد، وسقط الزناد عند الاقتداح، وفهم المخاطب وخجل الخجل، ووجل الوجل، عند الإفهام والتخجيل والتخويف.

وبعضهم التزم التولد[١] في الشبع والري والحرارة عند الأكل والشرب عند الاحتكاك، وهو قول غير معظمهم والمحصلين منهم. وألزم هذا البعض أن تكون الأجسام متولدة مع أنها ليست من جنس مقدورنا بإجماع؛ وذلك لأن سقط النار عند الاقتداح يقع على حسب الدواعي، فإذا تولد لزم أن تتولد سائر الأجسام لتماثلها؛ فإن زعموا أن النار كانت كامنة في الجسم فتحركت، وأن المتولد حركة الجسم[٢] لا وجود جسم كان هذا هوسًا لا يرضى بقوله عاقل؛ فإن الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شيء، وكذلك المرخ[٣] إذا نشر بالمنشار فلا نار فيه وعند حكه تظهر النار.

=حركة إلَّا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ولا يوجد الفعل إلَّا بها، ولولا ذلك لكانوا بصفة الله تعالى يفعلون ما شاءوا. انظر «الفلسفة العربية» (ص ١٠٤).

(١) قال أبو الهذيل ومن ذهب إلى قوله: إن كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله وذلك كالألم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر عند دفعه له، وكذلك الحداره عند زجة الزاج به من يده، وتصاعده عند رميه الرامي به صعُدًا، وكالصوت الحادث عن اصطكاك الشيئين وخروج الروح إن كانت الروح جسمًا أو بطلانها إن كانت عرضًا، فذلك كله فعله، وزعم أنه قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه، فأما اللذة والألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله؛ فذلك أجمع عنده فعل الله سبحانه. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٨٨).

(٢) دراسة ابن سينا للحركة تأتي بعد دراسته لمبادئ الموجودات وعللها وتجيء سابقة لكل ما عداها من لواحق خاصة بالأجسام الطبيعية، معنى هذا: أن الموجودات الطبيعية إذا كانت لها لواحق تلحقها كالحركة والزمان والمكان... إلخ، فإن الحركة تعد أهم هذه العوارض واللواحق بل إن هذه اللواحق الأخرى تعد لواحق للحركة يقول ابن سينا: لقد ختمنا الكلام في المبادئ العامة للأمور الطبيعية، فحري بنا أن ننتقل إلى الكلام في العوارض العامة لها، ولا أعم لها من الحركة والسكون. انظر «فن السماع الطبيعي» لابن سينا [مقالة (٢) فصل (٤)].

(٣) المرخ: شجر ليس له ورق ولا شوك سريع الاشتعال يقتدح به.

....

وإذا أجابوا عن قولهم بعدم التولد في تلك الأمور التي ألزموها بأنهم قالوا فيها بعدم التولد لعدم اطرادها.

قيل لهم: وكذلك ثبت عدم الاطراد فيما ادعيتموه متولدًا كالرمي والجرح ورفع الثقيل وشيله، وغير ذلك مما وقع فيه النزاع.

أما الرمي فإن الإنسان يرمي ويصيب الغرض تارة، ولا يصيب الغرض أخرى.

والجرح قد يفضي إلى السريان تارة، وقد يندمل[1] أخرى.

ورفع الثقيل وشيله قد يرتفع للشخص تارة وقد لا يرتفع أخرى.

ومذهب المعتزلة في تحرك الأشياء الثقيلة أن تحريك الثقيل يمنة ويسرة بالاعتماد عليه ودفعه، وإذا أريد رفعه وإقلاله اختلفوا فيه.

فذهب المتقدمون إلى أن الاعتماد الذي يحركه يمنة ويسرة به يرتفع لا جهة التصاعد .

وقال أبو هاشم [2] ومتبعوه: ليس ذلك بصحيح، بل لابد من زيادة حركات على الحركة التي تحرك بها في جهة اليمنة واليسرة.

قال: لأن معتمدنا في التولد ما نحسه من جريان الأمر على حسب دواعينا وقصودنا، ولا نشك أنا نجد من شخص قدرة على تحريكه يمنة ويسرة، ولا يقدر على رفعه، فلزم أن ما به تُحركه ليس ما به ترفعه.

وقد اختلفوا أيضًا إذا رفع جماعة ثقلاً، وكل واحد يستقل على الانفراد بحمله.

فقال الكعبي وعباد العمري [3] وأتباعهما: يحمل كل واحد من الأجزاء ما لم يحمله الآخر

---

(١) دمل الجرح دملاً بريء، واندمل الجرح أخذ في البرء.

(٢) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي المعتزلي، من كبار الأذكياء، له كتاب الجامع الكبير وكتاب المسائل العسكرية وكتاب العرض، وتوفي سنة ٣٢١. انظر سير الأعلام (١٥/ ٦٣)، ومرآة الجنان (١/ ٢٨١-٢٨٢)، والبداية والنهاية (١١/ ١٧٦)، وشذرات الذهب (٢/ ٢٨٩)، والملل والنحل (١/ ٧٨-٨٤)، والمنتظم (٦/ ٢٦١)، وفيات الأعيان (٣/ ١٨٣-١٨٤).

(٣) عباد بن سليمان العمري، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة فقال: ومنها: عباد بن سليمان، وله كتب معروضة وبلغ مبلغًا عظيمًا، وكان من أصحاب هشام الفوطي وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم. وحكى صاحب «الفهرست» أنه دارت بين عباد بن سليمان وبين ابن كلاب مناظرات.

....

ولا يشتركان في حمل جزء.

وذهب غيرهم من المعتزلة إلى أن كل واحد من الجماعة يؤثر في كل جزء، والشركة حاصلة، وهذا مذهب معظم المعتزلة، وكلام جميعهم في المسألتين باطل.

أما إذا قلنا بالمذهب الحق- وهو إبطال أصل التولد[1] وإسناد الممكنات كلها ابتداءً إلى الله تعالى- فلا إشكال.

وإن سلمنا جدلاً، فيبطل مذهب الأقدمين في المسألة الأولى بما ذكر أبو هاشم فيها، ويبطل ما ذهب إليه أبو هاشم بأن فيه اجتماع المثلين لقوله: «لابد من زيادة حركات» وهو محال، سلمنا جواز اجتماع المثلين، لكن يقال له: إذا ولد الرافع في حركة واحدة في هذا الثقيل، استحال ألا يتحرك؛ إذ يلزم منه قيام حركة بجسم، وهو ساكن بحيزه، وفي ذلك إبطال حقيقة الحركة؛ إذ الحركة لابد فيها من تفريغ وإشغال، فاشتراطه زيادة حركة في جهة التصعد على ما به يتحرك إلى سائر الجهات، اشتراط لما يتحقق المشروط بدونه، وذلك ينافي حقيقة الشرط.

وأما اختلافهم في المسألة الثانية في الجماعة إذا حملوا ثقيلاً [2]، وكل واحد منهم يستقل بحمله.

فقد قيل لعباد العمري [3] القائل بالقول الأول فيها: الجزء الذي يختص به بعض الحاملين معين أو مبهم؟ وارتفاع الجزء المبهم محال، وهو ظاهر، وارتفاع الجزء المعين أيضًا محال؛ إذ ليس تعيين جزء بأولى من جزء، والفرض أن هذا الحامل إذا كان بانفراده يستقل بالحمل بجميع الأجزاء فما وجه انفراده بجزء دون جزء؟

---

(١) اختلفوا في الشيء المتحرك إذا حركه اثنان فقال من نفى التولد: فيه حركة واحدة الله فاعلها. إلَّا معمرًا فإنه يزعم أن الشيء المتحرك يفعله في نفسه. وقال من أثبت التولد قولين: قال بعضهم: فيه حركة فعلها اثنان فهي حركة واحدة لفاعلين غيرين، وقال بعضهم: هي حركتان فعلان للمحركين للشيء المحرك. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٩٣).

(٢) اختلفت المعتزلة في الثقل والخفة: هل هما الشيء أو غيره؟ فقال قائلون: الثقل هو الثقيل، وكذلك الخفة هو الخفيف، وإنما يكون الشيء أثقل بزيادة الأجزاء وهذا قول جمهور المعتزلة وهو قول الجبائي. وقال قائلون منهم الصالحي: الثقل غير الثقيل والخفة غير الخفيف. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٠٥).

(٣) بالأصل: الضميري وأظنها ما أثبتناه.

....

فقال: لا أعرف وجه الاختصاص.

وهذه حيرة نشأت من التمسك في أصل التولد بمحض التوهمات الفاسدة [1].

ثم قيل للآخرين القائلين بالقول الثاني: هل عين ما تولد من فعل أحد الحاملين تولد من الآخر أم لا؟

فإن كان الأول لزم وقوع أثر واحد من مؤثرين وهو محال.

وإن كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل بأحدهما لزم أن يكون الزائد لا فائدة له.

وبالجملة: فالخروج عن الحق وتحكيم الأوهام والخيالات يؤدي إلى أنواع من الحيرة والفساد لا حصر لها.

والله سبحانه وتعالى الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم.



(١) قال ابن الراوندي: قد زعم أصحاب التولد أنه يحدث عن الضربة في بدنه شيء هو الألم والقتل، قال: وذلك الحادث في قولهم مستقل عندنا إلَّا عمل الضد وعمل الروح فإنهما يحدثان منهما طباعًا. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٠٨).

فصل

ويجوز في حقه تعالى أن يُرى بالأبصار على ما يليق به جل وعلا، لا في جهة ولا في مقابلة لقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1] [القيامة: ٢٣]، ولسؤال موسى عليه الصلاة والسلام لها، إذ لو كانت مستحيلة ما جهل أمرها، ولإجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع على ابتهالهم إلى الله تعالى، وطلبهم النظر إلى وجهه الكريم، ولحديث: «سترون ربكم»، ونحوه مما ورد، والظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به.

● ص/ **فصل**

ويجوز في حقه تعالى أن يُرى بالأبصار على ما يليق به جل وعلا، لا في جهة ولا في مقابلة لقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ولسؤال موسى عليه الصلاة والسلام لها؛ إذ لو كانت مستحيلة ما جهل أمرها، ولإجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع على ابتهالهم إلى الله تعالى وطلبهم النظر إلى وجهه الكريم، ولحديث: «سترون ربكم»[2] ونحوه مما ورد، والظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به.

● ش/ لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى، وما يستحيل، وهو مقابله، شرع في ذكر ما يجوز .

واعلم أنه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز[3] إلى صفة من صفة ذاته تعالى عن

---

(١) قال ابن كثير: قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ من النضارة أي حسنة بهية مشرقة مسرورة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أي تراه عيانًا كما رواه البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه «إنكم سترون ربكم عيانًا». وقد ثبت رؤية المؤمنين لله ﷻ في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها ولا منعها. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٤٥٠).

(٢) أخرجه: البخاري في صحيحه (٦/ ٥٦، ٨/ ١٤٧، ٩/ ١٥٦، ١٥٨)، ومسلم في صحيحه (٣٠٢-١٨٣) كتاب الإيمان ٨١- باب معرفة طريق الرؤية، وأبو داود (٤٧٣٠)، وأحمد بن حنبل في مسنده (٢/ ٢٥٧، ٢٩٣)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٥٨٢) وعبد الرزاق في مصنفه (٢٠٨٥٦)، والحميدي في مسنده (١١٧٨).

(٣) قال النووي: اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلاً وأجمعوا أيضًا على وقوعها في الآخرة وأن المؤمنين يرون الله تعالى دون الكافرين، وزعمت طائفة من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه وأن رؤيته مستحيلة عقلاً، وهذا الذي قالوه خطأ صريح وجهل قبيح. وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة للمؤمنين ورواها نحو من عشرين صحابيًا عن رسول الله ﷺ وآيات =

....

ذلك. بل إلى تعلقها بفعل من أفعاله جل وعز؛ إذ يستحيل أن يتصف سبحانه بصفة جائزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته وجميع صفاته، ولو اتصف تعالى بجائز لكان متصفًا بالحوادث، إذ الجائز لا يكون إلَّا حادثًا ويتعالى عن ذلك.

وإذا عرفت هذا فمعنى كون الرؤية جائزًا في حقه تعالى أنه يجوز أن تتعلق قدرته تعالى بإيجادها لخلقه فيخلقها لهم على وفق مراده ويجوز أن لا يخلقها لهم [١].

لا يستحيل في حقه تعالى خلقها، ولا يجب. وقالت المعتزلة: بل خلقه لهذه الرؤية مستحيل.

احتج أهل السنة على الجواز بالسمع والعقل.

أما السمع: فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، وذلك لأن النظر إذا تعدى بحرف «إلى» كان ظاهرًا في معنى الرؤية.

ويؤكد أن المعنى بهذا النظر للرؤية: إسناد هذا النظر إلى الوجه الذي هو محل العين الباصرة. وحمل الجبائي النظر في الآية على معنى الانتظار[٢]، وجعل «إلى» اسمًا بمعنى: النعمة مفرد «آلاء» لا مضافًا لما بعده لا حرف جر، والمعنى عنده: منتظرة نعم ربها، فـ«إلى» عنده مفعول بـ«ناظرة».

=القرآن فيها مشهورة واعتراضات المبتدعة عليها لها أجوبة مشهورة في كتب المتكلمين من أهل السنة، وكذلك باقي شبههم وهي مستقصاة في كتب الكلام. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٤، ١٥) طبعة دار الكتب العلمية.

(١) روى مسلم في صحيحه (٢٩٩-١٨٢) كتاب الإيمان، ٨١- باب معرفة طريق الرؤية، عن أبي هريرة أن ناسًا قالوا لرسول الله ﷺ: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنكم ترونه كذلك ...» الحديث بطوله.

(٢) اختلفوا في رؤية الباري بالأبصار: فقال قائلون: يجوز أن نرى الله بالأبصار في الدنيا ولسنا ننكر أن يكون بعض من نلقاه في الطرقات. وأجاز عليه بعضهم الحلول في الأجسام، وأصحاب الحلول إذا رأوا إنسانًا يستحسنونه لم يدروا لعل إلههم فيه. وأجاز كثير ممن أجاز رؤيته في الدنيا مصافحته وملامسته ومزاورته إياهم. وقالوا: إن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك. حكي ذلك عن بعض أصحاب مضر وكهمس. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٨٧).

....

ورد بأنه لو أريد ذلك لما خص بإسناده إلى الوجوه، ولم يكن للتقييد بالظرف، وهو يومئذ معنى؛ فإن المؤمنين لم يزالوا في الدار الدنيا منتظرين نعمة [١] الله تعالى وآلائه سبحانه، بل الكفار في الدنيا كذلك.

ومن الأدلة السمعية: سؤال موسى عليه السلام للرؤية، إذ معلوم أنه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى، وإلّا لكان جاهلاً بما أدركت استحالته حثالة المعتزلة.

فتعين أنه ما سأل إلّا ما هو جائز، إذ سؤال ما يستحيل ممنوع، والأنبياء معصومون من كل زلل، على ما يأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى .

ومن الأدلة: إجماع السلف الصالح على الرغبة إلى الله تعالى أن يمتعهم بالنظر إلى وجهه الكريم.

وقد ورد ذلك في بعض أدعيته ﷺ ومنها حديث: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون –أو: لا تضارون– في الرؤية» [٢] .

ووجه التشبيه بالقمر: ما أشار إليه في آخر الحديث من عدم تضار بعضهم ببعض وقت الرؤية، أما الجهة والجسمية ولوازمهما فمستحيلة في حقه تعالى.

وبالجملة: فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالمرئي.

وهذه الأدلة ونحوهـا من أدلة السـمع ، وإن كان كل واحد منها ظاهرًا ليس بنص ، فهي

---

(١) قال الثوري عن منصور عن مجاهد ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنتظر الثواب من ربها، رواه ابن جرير من غير وجه عن مجاهد، وكذا قال أبو صالح أيضًا. ومن تأويل ذلك: المراد بـ«إلى» مفرد الآلاء وهي النعم كما قال الثوري من قبل. قال ابن كثير: من قال بذلك فقد أبعد هذا الناظر النجعة وأبطل فيما ذهب إليه، وأين هو من قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾. قال الشافعي رحمه الله تعالى: ما حجب الفجار إلّا وقد علم أن الأبرار يرونه عز وجل. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٤٥٠).

(٢) تقدم تخريجه من قبل. وقال النووي: «هل تضامون» وروي: «تضارون» بتشديد الراء وبتخفيفها، والتاء مضمومة فيهما ومعنى المشدد: هل تضارون غيركم في حالة الرؤية بزحمة أو مخالفة في الرؤية أو غيرها لخفائه كما تفعلون أول ليلة من الشهر، ومعنى المخفف هل يلحقكم في رؤيته ضير وهو الضرر. وروي أيضًا: «تضامون» بتشديد الميم وتخفيفها، فمن شددها فتح التاء ومن خففها، ضم التاء، ومعنى المشدد: هل تضامون وتتلطفون في التوصل إلى رؤيته، ومعنى المخفف: هل يلحقكم ضيم وهو المشقة والتعب. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٦، ١٧) طبعة دار الكتب العلمية.

ولا يعارضها قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؛ لأن الإدراك أخص لإشعاره بالإحاطة ولا شك أنها منتفية مطلقًا.

سلمنا أنها الرؤيا، لكن المراد في الدنيا، أو هو من باب الكلية لا الكل، ولقوله ﷻ ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾؛ لأن المراد: في الدنيا إذ هو المسئول لموسى عليه الصلاة والسلام، والأصل في الجواب المطابقة، ولهذا قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، ولم يقل: أرى، أو: لم يمكن رؤيتي. وقد يتأتى لذلك بما تقرر في المنطق أن نقيض الوقتية يؤخذ فيها وقتها المعين.

لكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية.

وإلى هذا المعنى أشرت بقولي: «والظواهر إذا كثرت...إلخ».

وقد أشار إلى هذا المعنى شرف ابن الدين التلمساني رحمه الله ردًا على الإمام الفخر في ميله إلى عدم القطع بجواز الرؤية[1] لما لم يتضح له الدليل العقلي عليها، والأدلة السمعية رآها ليست بنص فرد عليه بما سبق، وهو ظاهر على أن بعض تلك الأدلة على الانفراد -كسؤال موسى عليه السلام الرؤية- يكاد أن يكون نصًا في جواز الرؤية، ويقرب منه حديث: «سترون ربكم»[2] فإنه نص فيه، وهو حديث مستفيض نقلته الأئمة بالقبول.

● **ص/ ولا يعارضها قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ لأن الإدراك أخص لإشعاره بالإحاطة ولا شك أنها منتفية مطلقًا، سلمنا أنها الرؤيا لكن المراد في الدنيا أو هو من باب الكلية لا الكل ولا قوله ﷻ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، لأن المراد في الدنيا؛ إذ هو المسئول لموسى عليه الصلاة والسلام، والأصل في الجواب المطابقة. ولهذا قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، ولم يقل: أرى، أو لم يمكن رؤيتي، وقد يتأتى لذلك بما تقرر في المنطق أن نقيض الوقتية يؤخذ في وقتها المعين.**

---

(١) قال الغزالي: العلم بأنه تعالى مع كونه منزهًا عن الصورة والمقدار مقدسًا عن الجهات والأقطار مرئي بالأعين والأبصار في الدار الآخرة دار القرار لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ ولا يرى في الدنيا تصديقًا لقوله ﷻ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، وليت شعري كيف عرف المعتزل من صفات رب الأرباب ما جهله موسى عليه السلام؟ وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالًا؟ ولعل الجهل بذوي البدع والأهواء من الجهلة الأغبياء أولى من الجهل بالأنبياء صلوات الله عليهم، وأما وجه إجراء آية الرؤية على الظاهر فهو أنه غير مؤد إلى المحال فإن الرؤية نوع كشف وعلم، إلا أنه أتم وأوضح من العلم، فإذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة تعلق الرؤية به وليس بجهة، وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٨).

(٢) تقدم تخريجه.

....

● ش/ هذا مما استدل به المعتزلة من السمع على استحالة الرؤية.

أما قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ فقال ابن التلمساني: هذه الآية يتمسك بها المعتزلة تارة على نفي وقوع الرؤية معارضة لما تمسكنا به من الآي، وتارة يتمسكون بها في امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم .

وتوجيهها على المقصد الأول: أن الرؤية إدراك البصر، ولا شيء من إدراك البصر يتعلق به تعالى، ينتج: لا شيء من الرؤية يتعلق به جل وعز.

ودليل الصغرى: أن الرؤية هي الإدراك، لأنه لا يصح ثبوت الرؤية مع نفي الإدراك.

ودليل الكبرى: عموم نفي الإدراك[1] في الآية عن كل بصر، لأن الجمع المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق. ويلزم من عمومه في الأبصار عمومه في الأزمان، فيلزم أن لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا ولا في الآخرة.

وأما توجيهها على القصد الثاني -وهو امتناع الرؤية-: فلأنه تعالى ذكرها في معرض التمدح بها، فيكون نفي الإدراك بالنسبة إليه كمالاً، فثبوته في حقه نقص، والنقص في الله تعالى محال.

والجواب عن الآية من وجوه:

أحدها: أنّا لا نسلم أن الإدراك[2] بمعنى الرؤية بل هو أخص، وهو في الحادث

---

(١) قال قائلون: الإدراك فعل الله يخترعه ولا يجوز أن يفعله الإنسان ولا يجوز أن يكون البصر صحيحًا والضياء متصلاً ولا يفعل الله سبحانه الإدراك، ولا يجعل الله سبحانه الإدراك مع العمى، ولا يجوز أن يفعله مع الموت. وقال ضرار: الإدراك كسب للعبد خلق لله. وقال بعض البغداديين: الإدراك فعل للعبد، ومحال أن يكون فعلاً لله ﷻ، واختلف القائلون إن الإنسان قد يفعل الإدراك مختارًا له في سبب الإدراك فقال قائلون: سبب الإدراك متقدم له وللفتح، وهو الإرادة الموجبة للفتح، والفتح والإدراك يكونان معًا. وقال قائلون: الفتح سبب الإدراك، وليس يقع إلَّا بعد فتح البصر، وكذلك الإحراق يكون بعد مماسة النار للشيء. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧٠).

(٢) في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ فيه أقوال للأئمة من السلف: أحدها: لا تدركه في الدنيا، وإن كانت تراه في الآخرة كما تواترت به الأخبار عن رسول الله ﷺ من غير ما طريق ثابت في الصحاح والمسانيد والسنن كما قال مسروق عن عائشة أنها قالت: من زعم أن محمدًا أبصر ربه فقد كذب -وفي رواية: على الله- فإن الله تعالى قال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ رواه ابن أبي حاتم، وثبت في=

....

عبارة عن: إبصار الشيء مع إبصار جوانبه وأطرافه. وهذا في حق الله تعالى محال، فيتعين حمله على مجازه، وهو أنه لا يرى رؤية إحاطة كما أخبر عنه نفسه أنه لا يُعلم علم إحاطة بقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾، ونفي الإبصار الخاص لا يوجب نفي أصل الإبصار، وهو الذي ندعيه.

وبهذا تعرف أن النصوص الدالة على الرؤية يجب تقييدها بنفي الإحاطة للتوفيق بين النصوص.

سلمنا أن الإدراك بمعنى الرؤية، لكن لا نسلم العموم في الأزمان، بل المراد نفي الرؤية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما اقتضى في الآخرة، أو ندعي التخصيص في الأفراد، وأن المؤمنين خارجون من هذا العموم للأدلة الواردة فيهم[1].

أو نقول: إن لفظ «الإبصار» محلى بالألف واللام يفيد في الثبوت والعموم ، فسلبه يفيد سلب العموم؛ لأن النفي تابع لما أشعر به اللفظ المثبت، وذلك لا يفيد عموم السلب؛ لأن سلب العموم لا ينافي ثبوت الحكم لبعض الأفراد، فيتحقق بنفي الحكم عن فرد من الأفراد بخلاف عموم السلب؛ فإنه يكذب بثبوت الحكم لفرد من الأفراد، ولهذا كذّب الله تعالى اليهود حيث قالوا: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام : ٩١][2]، حيث ادعوا عموم السلب ، والدلالة للمعتزلة بالآية تتوقف

=الصحيح وغيره عن عائشة من غير وجه وخالفها ابن عباس فعنه إطلاق الرؤية. وعنه: أنه رآه بفؤاده مرتين. وقال آخرون: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ أي جميعها. وهذا مخصص بما ثبت من رؤية المؤمنين له في الدار الآخرة. «تفسير ابن كثير» (٢/ ١٦٤، ١٦٥).

(١) قال الغزالي: كيف عرف المعتزلي من صفات رب الأرباب ما جهله موسى عليه السلام؟ وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالاً؟ ولعل الجهل بذوي البدع والأهواء من الجهلة الأغبياء أولى من الجهل بالأنبياء صلوات الله عليهم. وأما وجه إجراء آية الرؤية على الظاهر فهو أنه غير مؤد إلى المحال، فإن الرؤية نوع كشف وعلم إلَّا أنه أتم وأوضح من العلم فإذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة، وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة، وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٨).

(٢) أي: ﴿قُلْ﴾ يا محمد لهؤلاء المنكرين لإنزال شيء من الكتب من عند الله في جواب سلبهم العام بإثبات قضية جدزئية موجبة ﴿مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ وهو التوراة التي قد علمتم وكل أحد أن الله قد أنزلها على موسى بن عمران ﴿نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ أي ليستضاء بها في كشف المشكلات، ويهتدى بها من ظلم الشبهات. «تفسير ابن كثير» (٢/ ١٦٠).

....

على تحقيق الثاني دون الأول، فإن الأشعرية لا تدعي أنه يراه كل أحد، وإنما يراه المؤمنون دون الكافرين. ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية هي السالبة الجزئية التي دلت عليها الآية، لا السالبة الكلية التي لم تدل عليها، فحينئذ تقول بموجبها وهو: أنه لا يراه جميع الأبصار، بل أبصار المؤمنين[1].

هكذا قرر الإمام الفخر هذا الجواب، وإليه أشرت بقولي: «أو هو من باب الكل لا الكلية» أي السلب في الآية من باب السلب المعلق بالمجموع من حيث هو مجموع لا من باب السلب المعلق بكل فرد، وهذا الجواب الأخير أضعف الأجوبة، ولهذا أخرته.

وقد اعترض ابن التلمساني بأن قال: لا نسلم أن هذه الآية لا تفيد عموم السلب، ولا نسلم أنها إذا دلت على نفي العموم، لا تدل على عموم السلب، فإنه لا ينافيه.

وقوله: (إن نقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة)، قلنا: مسلم أنه يكفي ذلك في تكذيبها؛ لأنه المحقق، لكن إذا كذبت بالسالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة الكلية بطريق الأولى والذي يدل على أنه المراد به عموم السلب قرينة التمدح بذلك.

فإنك إذا أردت الوصف بالاحتجاب عن الأبصار، كان التمدح بقولك: لا يدركه بصر ما ألبتة[2]، لا بقولك: بعض الأبصار لا تدركه؛ فالاعتماد على الجواب الثاني -يعني:

---

(١) قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين:١٥]، قال ابن كثير: أي لهم يوم القيامة منزل ونزل سجين ثم هم يوم القيامة مع ذلك محجوبون عن رؤية ربهم وخالقهم. قال الإمام أبو عبد الله الشافعي: وفي هذه الآية دليل على أن المؤمنين يرونه ﷻ يومئذ، وهذا الذي قاله الإمام الشافعي رحمه الله في غاية الحسن، وهو استدلال بمفهوم هذه الآية كما دل عليه منطوق قوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ وكما دلت على ذلك الأحاديث الصحاح المتواترة في رؤية المؤمنين ربهم ﷻ في الدار الآخرة رؤية بالأبصار في عرصات القيامة وفي روضات الجنات الفاخرة. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٤٨٦).

(٢) قال النووي: قال القاضي عياض رحمه الله: اختلف السلف والخلف هل رأى نبينا ﷺ ربه ليلة الإسراء؟ فأنكرته عائشة ﵂، وجاء مثله عن أبي هريرة وجماعة وهو المشهور عن ابن مسعود وإليه ذهب جماعة من المحدثين والمتكلمين، وروي عن ابن عباس ﵄: أنه رآه بعينه، ومثله عن أبي ذر وكعب ﵄ والحسن ﵀ وكان يحلف على ذلك، وحكي مثله عن ابن مسعود وأبي هريرة وأحمد بن حنبل، وحكى أصحاب المقالات عن أبي الحسن الأشعري وجماعة من أصحابه: أنه رآه ووقف بعض مشايخنا في هذا وقال: ليس عليه دليل واضح ولكنه جائز، ورؤية الله تعالى في الدنيا جائزة وسؤال موسى إياها دليل على جوازها. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ٤، ٥) طبعة دار الكتب العلمية.

....

للإمام الفخر- وهو: أن الإدراك أخص من الرؤية على ما سبق تقريره.

قلت: واعتراض شرف الدين ظاهر، وقد أجاب عنه بعض المعاصرين من التلمسانيين في شرح له على عقيدة ابن الحاجب فقال: «أما قوله: «لا نسلم أن هذه الآية لا تفيد عموم السلب» فمنع لا يصح بشهادة علماء المعاني؛ فإنهم نصوا على أن الجمع المنفي معرفًا، أو منكرًا لا يفيد عموم النفي، وإنما يفيد نفي العموم بدليل صدق قولنا: لا رجال في الدار، ولم يقم الرجال إذا كان فيها رجل واحد، أو رجلان، أو القائم رجل أو رجلان.

وأما قوله: «لا نسلم أنها إذا دلت على نفي العموم لا تفيد عموم السلب، فإنه لا ينافيه»، فنقول: هب أنه لا ينافيه، فأين ما يقتضيه، ولو سلم فلا يترك الظاهر للمحتمل المرجوح.

وأما قوله: «إذا كذبت بالسالبة...إلخ» فهذا مسلم بعد تكذيب السالبة الكلية، فتستلزم الجزئية؛ لأن الكلية أخص من الجزئية[1]، فإذا كذب الأخص[2] من النقيض كذب النقيض، وإن لم يقم دليل على تكذيب السالبة فلا يصح أخذها كلية بعد أخذ الموجبة كلية، وإلَّا أدى إلى تناقض الكليتين، وهو باطل .

وأما قوله: «الذي يدل...إلخ»، فنقول: تلك القرينة حالية لا لفظية، فلا يترك مدلول اللفظ لأجلها، سلمنا دلالة الصيغة على العموم لهذه القرينة، لكن لا نسلم عمومها في الأزمان؛ لأن صيغة العموم مطلقة فيها فتقيد بالدنيا، أو ندعى التخصيص في الأفراد؛ لقوله تعالى:﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٢، ٢٣].

أو تقول : هب أن جميع الأبصار لا تدركـه لكن لم قلتم : لا يدركـه المبصرون . أو ندعي

---

(١) أجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار، واختلفت هل يرى بالقلوب؟ فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة: إن الله يرى بقلوبنا، بمعنى أنا نعلمه بها، وأنكر ذلك الفوطي وعباد. وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية: إن الله لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة، ولا يجوز ذلك عليه. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٨٩).

(٢) قال ابن كثير: قال آخرون: الإدراك أخص من الرؤية وهو الإحاطة قالوا: ولا يلزم من عدم الإحاطة عدم الرؤية كما لا يلزم من إحاطة العلم عدم العلم قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾. «تفسير ابن كثير» (٢/ ١٦٥).

....

التقييد في الإدراك بالإحاطة[١]، فإنَّا نراه على ما هو عليه من غير إحاطة كما يعلم على ما هو عليه من غير إحاطة[٢].

أو تقول: هذه الآية وردت في معرض المدح كما ذكرتم، لكن لم قلتم: إنها تدل على نفي الرؤية، ونفي الرؤية مطلقًا لا تمدح فيه، بل التمدح في اقتداره على منع الرؤية من يشاء إذا شاء، ويخلقها لمن يشاء، وهو أليق بالمدح». انتهى.

قلت: ولا يخفى عليك فساد هذا الرد وما احتوى عليه من أنواع الاختلال.

فمنها: حكايته عن علماء المعاني أنهم نصوا على أن الجمع المنفي معرفًا أو منكرًا لا يفيد عموم النفي وإنما يفيد نفي العموم، وهذا شيء لم ينص عليه أحد منهم، ولا من غيرهم، أعني من كل من يقول بالعموم، بل نصوا على هذه في النكرة، وأنها إذا كانت في سياق النفي تعم ظاهرًا مع غير (لا) الجنسية، ونصًا مع (لا) الجنسية[٣]، ولا فرق في ذلك بين أن تكون النكرة مفردة، نحو: لا رجل، أو مثناة، نحو: لا رجلين، أو مجموعة نحو: لا رجال.

وهذا مما لا يختلفون فيه ، وإنما نزاعهم في استغراق المفرد ، هل هو أشمل من استغراق المثنى والمجموع- وهو الذي نص عليه القزويني تبعًا للسكاكي- ، أم هو في الجميع على حد

---

(١) لا منافاة بين إثبات الرؤية ونفي الإدراك، فإن الإدراك أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخص انتفاء الأعم، ثم اختلف هؤلاء في الإدراك المنفي ما هو، فقيل: معرفة الحقيقة فإن هذا لا يعلمه إلَّا هو وإن رآه المؤمنون كما أن من رأى القمر فإنه لا يدرك حقيقته وكنهه وماهيته، فالعظيم أولى بذلك وله المثل الأعلى. «تفسير ابن كثير» (٢/ ١٦٥).

(٢) قال النووي: فأما احتجاج عائشة بقول الله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ فجوابه ظاهر، فإن الإدراك هو الإحاطة والله تعالى لا يحاط به، وإذا ورد النص بنفي الإحاطة لا يلزم منه نفي الرؤية بغير إحاطة، وأجيب عن الآية بأجوبة أخرى. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ٦) طبعة دار الكتب العلمية.

(٣) روى البخاري في صحيحه (٤٨٥٥) كتاب تفسير القرآن، باب سورة ﴿والنجم﴾، عن عائشة لما سألها مسروق يا أمتاه هل رأى محمد ﷺ ربه؟ فقالت: لقد قفَّ شعري مما قلت، أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب: من حدثك أن محمدًا ﷺ رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾، ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب، ثم قرأت: ﴿وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾، ومن حدثك أنه كتم فقد كذب، ثم قرأت: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ الآية، ولكنه رأى جبريل عليه السلام في صورته مرتين.

....

السواء، وإليه مَيلَ التفتازاني وبحثه، وحجته في ذلك مشهورة في مطوله على التلخيص.

وأما المعرَّف الذي تعلق به النفي، فلم ينصوا على أنه ليس بعام، بل ظاهر كلامهم أنه مع النفي كالمجرد، وأكثر الاستعمال على ذلك نحو: ﴿لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧، ١٤٠]، ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة: ١٩٠ ، المائدة: ٨٧، الأعراف: ٥٥]. ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾ [الحج: ٧١] ، ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة: ٩١].

وفي الحديث: «لا تقتلوا النساء ولا الصبيان»[١]، ومثال ذلك كثير.

وتخريج سلب العموم في تعلق النفي بـ (أل) على سلب العموم في تعلقه بكل قياس في اللغة مع ظهور الفارق، لاحتمال استعمال (أل) مع أداة العموم لتحقيقه لا للاستغراق، على أنه قد استعمل لعموم السلب مع كل أيضًا كثيرًا.

ومنه: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾ [القلم: ١٠].

وقوله: (بدليل صدق قولنا: لا رجال في الدار إذا كان فيها رجل أو رجلان). استدلال فاسد؛ لأن صدق هذا المثال بوجود رجل أو رجلين إنما هو بناء على أن استغراق المفرد أشمل من حيث إنه يستغرق الواحد فما فوقه، والجمع العام إنما يستغرق آحاد المجموع التي كان يصلح لها قبل العموم لا الواحد[٢]، والمثنى لأنهما ليسا من مدلول الجمع، فخروجهما عند من يقول به لهذا أشبه خروج المرأة من عموم الرجل مثلاً، وبالعكس لا؛ لما فهمه هذا المعترض على ابن التلمساني أن خروجهما لأجل أن النفي الداخل على الجمع المنكر من سلب العموم، وهي غفلة عظيمة لا يرضى بمقالتها أصاغر صبيان الكتاب.

إذ يلزمه على هذا صدق النفي في قولنا: «لا رجال في الدار»، وإن وجد فيها الآن

---

(١) أخرجه: الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/ ٣١٦) وابن حجر في تلخيص الحبير (٤/ ١٠٣).

(٢) في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ قال ابن كثير: قال آخرون: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾. اي جميعها، وهذا مخصص بما ثبت من رؤية المؤمنين له في الدار الآخرة. وقال آخرون من المعتزلة -بمقتضى ما فهموه من الآية- إنه لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة. فخالفوا أهل السنة والجماعة. «تفسير ابن كثير» (٢/ ١٦٥).

....

الآلاف من الرجال عند غيبة رجل واحد منها، لأن القضية عنده جزئية سالبة، فهي في قوة قولنا: «بعض الرجال ليس في الدار» فيصدق بغيبة رجل واحد من الدار، أو بعض الرجال، ويريد ذلك الرجل الواحد لم يكن في الدار، فتصدق إذًا القضية، وإن وجد في الدار رجال الدنيا كلهم سوى ذلك الرجل.

وقوله: (نقول: هب أنه لا ينافيه، فأين ما يقتضيه) لقول يقتضيه ما ذكر من أن الآية[1] وردت في معرض التمدح فحملها على خلاف العموم يخل ببلاغة الكلام.

وقوله: (أن تلك القرينة خالية فلا يترك مدلول اللفظ لأجلها)، هذا الكلام يقتضي انحصار قرينة المجاز في القرائن اللفظية، وفساده ظاهر عند المحققين، وإن كان في ذلك خلاف.

وقوله: (سلمنا دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة)، هذا تسليم منه يوجب انقطاعه ما ذكره بعد...إلخ، كلام منصوب في غير محله، وكأنه لم يعرف من يخاطب، هذا المخاطب له هو الإمام شرف الدين بن التلمساني من أئمة أهل السنة[2] ومحققيهم رحمه الله تعالى ورضي عنه، وقد قدح في بعض الأجوبة من الآية التي استدل بها المعتزلة، ولا يلزم من ذلك أنه يوافقهم على صحة الاستدلال بها على نفي الرؤية.

---

(١) قال النووي في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ ، قال ابن مسعود : رأى جبريل له ستمائة جناح : - هذا الذي قاله عبد الله ﷺ هو مذهبه في هذه الآية وذهب الجمهور من المفسرين إلى أن المراد أنه رأى ربه سبحانه وتعالى، ثم اختلف هؤلاء، فذهب جماعة إلى أنه ﷺ رأى ربه بفؤاده دون عينيه، وذهب جماعة إلى أنه رآه بعينيه، قال الإمام أبو الحسن الواحدي: قال المفسرون: هذا إخبار عن رؤية النبي ﷺ ربه ﷻ ليلة المعراج. قال ابن عباس وأبو ذر وإبراهيم التيمي: رآه بقلبه. قال: وعلى هذا رأى بقلبه ربه رؤية صحيحة وهو أن الله تعالى جعل بصره في فؤاده أو خلق لفؤاده بصرًا حتى رأى ربه رؤية صحيحة كما يرى بالعين. قال: وقد ذهب جماعة من المفسرين إلى أنه بعينه. وهو قول أنس وعكرمة والحسن والربيع. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ٧) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) أهل السنة والجماعة تمسكوا بعروة الإسلام وحبل الدين، واجتمعوا في أصولهم غير متفرقين، فكانوا هم أهل النجاة؛ لأنهم يرون الجماعة ويستعملون في الأدلة الشرعية كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة والقياس، ويجمعون بين جميعها في فروع الشريعة ويحتجون بجميعها، وما من فريق من فرق مخالفيهم إلَّا وهم يردون شيئًا من هذه الأدلة، فبان أنهم أهل السنة والجماعة، هم أهل النجاة باستعمالهم جميع أصول الشريعة دون تعطيل شيء منها. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص ٧٥، ٧٦).

....

كيف وقد صرح بما ارتضاه من الأجوبة عنها، كحمل الإدراك على ما هو أخص من الرؤية[١] ونحوه، فشأن المتكلم معه أن يحاول تصحيح الجواب الذي اعترضه إن قدر، لا أنه يسلم له ذلك الاعتراض، ثم يقول: عندنا أجوبة أخرى غير ما اعترضت توجب صرف الآية عن الاستدلال بها على نفي الرؤية؛ لأن ابن التلمساني يوافق على ذلك بل صرح به.

نعم، لو كان الكلام مع المعتزلي المستدل بالآية على مذهبه الفاسد لحسن أن ينتقل معه من جواب يعترضه إلى جواب آخر يسلم من الاعتراض؛ لأن مقصوده هو بالاعتراض تصحيح مذهبه والدفع عنه، لا خصوصية ذلك الجواب الذي يعترضه.

ومما تمسك به المعتزلة قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ قالوا: و«لن»[٢] تفيد التأبيد، بدليل قوله تعالى: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾، والمراد هنا: التأبيد والمجاز والنقل على خلاف الأصل، فوجب أن يقال: إن موسى عليه السلام لن يرى الله ألبتة[٣]، وكل من قال: إن موسى لن يرى الله ألبتة[٤] قال: إن غيره لا يراه.

---

(١) في الكتب المتقدمة: إن الله تعالى قال لموسى لما سأل الرؤية: يا موسى إنه لا يراني حي إلَّا مات ولا يابس إلَّا تدهده أي تدعثر، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ ونفي هذا الأثر الإدراك الخاص لا ينفي الرؤية يوم القيامة، يتجلى لعباده المؤمنين كما يشاء، فأما جلالته وعظمته على ما هو عليه تعالى وتقدس وتنزه فلا تدركه الأبصار، ولهذا كانت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها تثبت الرؤية في الدار الآخرة وتنفيها في الدنيا، وتحتج بهذه الآية ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾. «تفسير ابن كثير» (٢/ ١٦٦).

(٢) قد أشكل حرف «لن» ههنا على كثير من العلماء؛ لأنها موضوعة لنفي التأبيد، فاستدل به المعتزلة على نفي الرؤية في الدنيا والآخرة، وهذا أضعف الأقوال؛ لأنه قد تواترت الأحاديث عن رسول الله ﷺ بأن المؤمنين يرون الله في الدار الآخرة. «تفسير ابن كثير» (٢/ ٢٤٩).

(٣) انظر ما تقدم قبل هذا.

(٤) سؤال موسى عليه السلام إياها دليل على جوازها إذ لا يجهل نبيّ ما يجوز أو يمتنع على ربه. وقد اختلفوا في رؤية موسى ﷺ ربه وفي مقتضى الآية ورؤية الجبل، ففي جواب القاضي أبي بكر ما يقتضي أنهما رأياه، اختلفوا في رؤية نبينا ﷺ ربه ليلة الإسراء والمعراج، فأنكرته عائشة وأثبته ابن عباس، وقد راجعه ابن عمر في هذه المسألة وراسله هل رأى محمد ﷺ ربه؟ فأخبره أنه رآه، ولا يقدح في هذا حديث عائشة رضي الله عنها لأن عائشة لم تخبر أنها سمعت النبي ﷺ يقول: لم أر ربي، وإنما ذكرت متأولة لقول الله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾. مختصرًا عن النووي في «شرح مسلم» (٣/ ٥، ٦) طبعة دار الكتب العلمية.

وأما إثباتها بالدليل العقلي المشهور وهو: أن مصحح الرؤية الوجود، فضعيف؛ لأن الوجود عين الموجود فلا يصح أن يكون علة

والجواب: أن هذا يدل على كونه تعالى جائز الرؤية؛ لأنه لو كان ممتنع الرؤية لقال: لا تصح رؤيتي، أو: لن تمكن رؤيتي، أو: لن أرى، ونحو هذا.

الا ترى أن من كان في كمه حجر فظنه بعضهم طعامًا فقال: أعطني هذا لآكله. كان الجواب الصحيح له: إن هذا لا يؤكل، أما إذا كان طعامًا يصح أكله فحينئذ يصح أن يقول المجيب: إنك لن تأكله. وهذا واضح.

والجواب عن قولهم: إن «لن» للتأبيد، ممنوع لقوله في اليهود: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ وهم يتمنونه في النار.

ثم إن الآية جواب لسؤال موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو إنما سأل رؤية ناجزة في الدنيا[1].

فالجواب يعود إلى سلب رؤيته في الدنيا، إذ الأصل في الجواب المطابقة؛ ولأن الجواب وقع هنا بنقيض المسئول، وقد يفيد المسئول بوقت معين، فالأصل أن نقيضه يتقيد به.

ولهذا قال أهل المنطق: إن نقيض الوقتية كقولك: زيد متحرك الأصابع بالضرورة وقت الكتابة، يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه، فيقال في نقيض هذه القضية: زيد ليس متحرك الأصابع بالإمكان العام وقت الكتابة، وإلى هذا المعنى أشرت بقولي: «وقد يتأتى...» إلى آخره.

● **ص/ وأما إثباتها بالدليل العقلي المشهور، وهو: أن مصحح الرؤية الوجود فضعيف، لأن الوجود عين الموجود، فلا يصح أن يكون علة[2] .**

● **ش/** تقرير الاستدلال بالوجود على ما حرره ابن التلمساني أن يقال: الباري

---

(١) قال ابن كثير: كانت أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تثبت الرؤية في الدار الآخرة وتنفيها في الدنيا وتحتج بهذه الآية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ فالذي نفته الإدراك الذي هو بمعنى رؤية العظمة والجلال على ما هو عليه فإن ذلك غير ممكن للبشر ولا للملائكة ولا لشيء. قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ أي يحيط بها ويعلمها على ما هي عليه لأنه خلقها. «تفسير ابن كثير» (٢/ ١٦٦).

(٢) اختلفوا في العلل: فقال بعضهم: العلة علتان، فعلة مع المعلول، وعلة قبل المعلول، فعلة الاضطرار مع المعلول، وعلة الاختيار قبل المعلول إنسانًا فالم، فالألم مع الضرب وهو الاضطرار، وكذلك إذا دفعت حجرًا فذهب، فالدفع علة للذهاب، والذهاب ضرورة وهي معه، وقالوا: الأمر علة الاختيار، وهو قبله والعلة علة الفعل وهي قبله. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧٥).

....

تعالى موجود، وكل موجود يصح أن يرى، ينتج: فالباري يصح أن يرى[١].

ودليل الصغرى ظاهر، وأما الكبرى وهو: أن كل موجود يصح أن يرى، فلأن صحة الرؤية موقوفة على مصحح، وإلَّا صح تعلقها بالمعدوم كالعلم، والرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل تعلقها بالجوهر والعرض، وهما مختلفان.

فالمصحح لرؤيتهما إذًا لا يخلو إما أن يكون ما به الافتراق أو ما به الاشتراك، لا جائز أن يكون ما به الافتراق، وإلَّا لزم تعليل الأحكام المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة. وأنه محال تعين أن يكون المصحح أمرًا وقع فيه الاشتراك.

وذلك المشترك لا يخلو إما أن يكون أمرًا ثبوتيًا أو عدميًا، لا جائز أن يكون أمرًا عدميًا، وإلَّا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود، ولأن العدم لا يصح أن يكون علة[٢] للأمر الثبوتي تعين أن يكون أمرًا ثبوتيًا، والأمر الثبوتي لا يخلو إما أن يتقيد بالوجود أو لا، فإن لم يتقيد بالوجود امتنع رؤية الموجود، وإن تقيد بالوجود فلا يخلو إما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفًا، لا جائز أن يتقيد بأحدهما، وإلَّا لما رؤي الآخر، فتعين أنه إنما صح رؤيته لكونه موجودًا، والباري تعالى موجود فيصح أن يرى.

قال الإمام في «المعالم»: وهذا عندي ضعيف؛ لأنه يقال: الجوهر والعرض مخلوقان، فصحة المخلوقية فيهما حكم مشترك بينهما، فلابد له من علة مشتركة، والمشترك إما الحدوث أو الوجود، والحدوث باطل لما ذكرتموه تعين الوجود، فوجب كونه تعالى يصح أن يكون مخلوقًا.

---

(١) زعمت طائفة من أهل البدع -المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة-: أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه وأن رؤيته مستحيلة عقلاً، وهذا الذي قالوه خطأ صريح وجهل قبيح، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة للمؤمنين. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٤).

(٢) قال بعضهم: العلة قبل المعلول حيث كانت، والعلة علتان: علة موجبة وهي قبل الموجب وهي التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرف في معناها ولم يجز منه ترك لها إرادة بعد وجودها، وعلة قبل معلولها. وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه وذلك لأني قد أقول: أطعت الله؛ لأن الله أمرني، أعني: لأجل الأمر ورغبت في طاعة الله وآثرتها، وقد تمكنني مخالفة الأمر وترك المأمورية، وقد كان ذلك من كثير من الخلق ومثله قوله: إنما جئناك لأنك دعوتنا، وجئتك لأنك أرسلت إليَّ. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧٦).

....

وكما أن هذا باطل، فكذلك ما ذكرتموه، وأيضًا أنا ندرك باللمس: الطويل والعريض، وندرك الحرارة والبرودة، فصحة الملموسية حكم مشترك، ونسوق الكلام... إلخ، حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموسًا[١]، والتزامه مدفوع ببديهة العقل.

والأول قوي؛ فإن أجيب عنه بأن صحة المخلوقية معللة بالإمكان، والباري واجب لزم مثله في صحة الرؤية.

والثاني أيضًا قوي، وجواب الأستاذ عنه بالفرق بين اللمس والرؤية لوجود التأثير، والتأثر في الأول بخلاف الثاني ضعيف.

فإن الاتصال الثابت مع اللمس عادي لا عقلي، فلم لا يجوز أن يتعلق هذا الإدراك به تعالى من غير اتصال ولا تكييف.

وإمام الحرمين قد التزم هذا، وصحح تعلق الإدراكات الخمس به تعالى من غير أن تقارنها الأسباب المتصلة بها عادة.

ونسب هذا أيضًا للشيخ الأشعري، خلاف ما ذهب إليه عبد الله بن سعيد[٢]، والقلانسي من منع تعلق باقي الإدراكات به تعالى [٣].

وقد اقتصر الإمام الفخر في «المعالم» على هذين النقيضين.

---

(١) قال الغزالي في بيان معرفة ذات الله تعالى: العلم بأنه تعالى ليس بجوهر يتحيز بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز، وبرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنًا فيه أو متحركًا عنه، فلا يخلو عن الحركة أو السكون، وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فإن سماه مسم جوهرًا ولم يرد به المتحيز كان مخطئًا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى. ثم قال أيضًا: العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر. وإذا بطل كونه جوهرًا مخصوصًا بحيز بطل كونه جسمًا، لأن كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار، وهذه سمات الحدوث. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٧).

(٢) عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان، له ترجمة في كتاب «الفهرست» لابن النديم وترجمة في كتاب «طبقات الشافعية» لابن السبكي (٢/ ٥١)، وفيها: أنه توفي بعد سنة ٢٥٠ من الهجرة.

(٣) قال قائلون: الإدراك فعل الله يخترعه ولا يجوز أن يفعله الإنسان، ولا يجوز أن يكون البصر صحيحاً والضياء متصلاً ولا يفعل الله سبحانه الإدراك، ولا يجعل الله سبحانه الإدراك مع العمى، ولا يجوز أن يفعله مع الموت. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧٠).

....

قال ابن التلمساني: وقد أورد عليهما في «الأربعين» وغيره أسئلة عديدة وأكد ورودها بقوله: وأنا غير قادر على الجواب عنها، فمن قدر على الجواب عنها أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة.

وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها وكان شيخنا تقي الدين يقول: إن بعضها لا يمكن الجواب عنه بما يشفي الغليل.

قال ابن التلمساني: ونحن نشير إليها على وجه الاختصار، وننبه على القوي منها والضعيف، وبالله تعالى التوفيق.

الأول: منع أن الصحة حكم ثبوتي.

وجوابه: أن الصحة نقيض لا صحة المحمول على الممتنع، فالصحة أمر ثبوتي لاستحالة تقابل نفيين.

الثاني: سلمنا أنه حكم ثبوتي لكن لا نسلم توقفه على مصحح، وليس كل حكم مفتقر إلى مصحح فإن صحة كون الشيء معلومًا حكم، ولا يفتقر إلى مصحح.

وجوابه: أنه لو لم يفتقر إلى مصحح لعم تعلقه الموجود والمعدوم[1] ، وحيث لم يعم اقتضى مصححًا.

الثالث: سلمنا توقفه على مصحح، لكن لا نسلم صحة التعليل أصلاً.

فإنه عند المتكلمين مبني على ثبوت الحال، والواسطة بين الوجود والعدم، ولا نسلم ثبوت الواسطة، كيف والشيخ الأشعري إمام المذهب لا يقول بها وينفي التعليل العقلي.

---

(١) يماثل العدم الوجود في أن العقل يدركه على سبيل التصور بلا شك ودون أن يحتاج في ذلك إلى رسم أو حد، علمًا بأن العدم ليس له حد ولا رسم، حيث إن الأول عبارة عن الجمع بين الجنس والفصل، وليس للعدم شيء أعم منه حتى يضاف إليه فصله ويحصل منه حد العدم. وينقسم العدم في العقل إلى:
١- عدم يحتاج إلى معدوم يقوم به قيام الأعراض بالموضوعات.
٢- عدم لا يحتاج إلى معدوم.
وحاصل ما قاله الفلاسفة في العدم والمعدوم الآتي:
١- أن المعدوم شيء حادث مخلوق ثابت في العدم له مادة يقوم بها ويضاف إليها.
٢- أن المعدوم شيء حادث مخلوق ثابت غير أنه مجرد عن الصورة.
٣- أن كل معدوم يمكن وجوده ما دامت حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم. انظر «غاية المرام» للآمدي (ص٢٦٧).

....

وهذا السؤال لازم للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال، ومن قال بها كالقاضي أمكنه الاستدلال بها.

وأجاب الشهرستاني[1] عنه بأن الشيخ وإن لم يقل بالأحوال فإنه قائل بالوجوه والاعتبارات العقلية، فقد تصور العموم والخصوص.

ويرد بأنه وإن قال بالاعتبارات العقلية فإنه لم يقل بالتعليل، ومعتمدكم فيما تطلبون من أقسام المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبني على التزام أحكام العلل العقلية.

وقلتم: إن الحدوث لا يكون علة؛ لأنه لا يعقل إلَّا بشركة بين الوجود والعدم، والعدم السابق لا يجامع الوجود، والعلة يجب مقارنتها للمعلول.

وصحة الرؤية أمر ثبوتي، والأمر العدمي لا يكون علة للأمر الثبوتي ولا جزء منها.

وقلتم: إن الجوهر لا يصح أن يرى لجوهريته، ولا العرض لعرضيته لما يلزم عليه من تعليل الحكم المتحد النوع بعلتين مختلفتين.

وقلتم: إن الجوهر لا يصح أن يقال: رُئي، لأنه على صفة خاصة من كون أو لون، لما يلزم من ذلك من التركيب في العلة العقلية.

الرابع: سلمنا صحة التعليل، لكن لم قلتم: إن صحة الرؤية من الأحكام المعللة. وقولكم في جوابه: إنه لو لم يتوقف على مصحح يعم حكمه الوجود والمعدوم[2]؛ لا ينتج إلَّا أنه

---

(١) الشهرستاني هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح، شيخ أهل الكلام والحكمة وصاحب التصانيف برع في الفقه على الإمام أحمد الخوافي الشافعي وقرأ الأصول على أبي نصر بن القشيري وعلى أبي القاسم الأنصاري، وصنف كتاب «نهاية الإقدام» وكان كثير الحفظ قوي الفهم مليح الوعظ. قال في «التحبير»: هو من أهل شهرستانة كان إمامًا أصوليًا عارفًا بالأدب وبالعلوم المهجورة قال: وهو متهم بالإلحاد غال في التشيع، وقال ابن أرسلان في «تاريخ خوارزم»: عالم كيس متفنن، ولولا ميله إلى أهل الإلحاد وتخبطه في الاعتقاد لكان هو الإمام. «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢٠/ ٢٨٦).

(٢) إن الله كما خلق الأشياء الموجودة خلق الأشياء المعدومة، ومن ثم فإن عين وجودها بعد الخلق ليست عين وجود الحق الخالق لها. وإن عين وجود المعدومات حتى في أثناء العدم هي عين وجود الحق تعالى فهي عندهم إذن متميزة بذواتها الثابتة في العدم متحدة بوجود الحق العالم بها، وأن المعدوم شيء حادث مخلوق ثابت في =

....

يتوقف على مصحح، وهو أعم من العلة إذ قد يكون شرطًا؛ فإن الحياة شرط لقيام العلم والقدرة والإرادة بالمحل، وليست علة لها، وهو قوي.

الخامس: سلمنا صحة تعليله لكن لا نسلم أن صحة الرؤية حكم مشترك، فإن صحة كون الجوهر مرئيًا مخالف لصحة كون السواد مرئيًا ولو تساويا لقامت إحداهما مقام الأخرى، وللإضافة أثر في المخالفة.

وجوابه: أن صحة الرؤية بما هي صحة رؤية لا تختلف بما تضاف إليه كما لا تختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاتها.

السادس: سلمنا أنه مشترك، ولكن لا نسلم امتناع تعليل الأحكام المتساوية بعلل مختلفة فإن اللونية مشترك، ووجودها معلل بخصوصيات الألوان.

وجوابه: أن الأحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز باعتبار ذاتها، وإنما تتميز باعتبار موجباتها من العلم والقدرة، فلو عللنا العالمية بحقيقة تخالف العلم، لزم قلب معقولها، وذلك محال.

وأما لزوم اللونية[1] لخصوصيات الألوان فمسلم، والممنوع كون الأخص علة للأعم.

السابع: سلمنا أن المشترك لابد له من علة مشتركة، لكن لا نسلم أن الوجود مقوَّل على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي، بل بالاشتراك اللفظي، وإلَّا لكان جنسًا للواجب فنحتاج إلى فصل.

=العدم له ما للوجود من خصائص تشمل التحيز للجوهر والقيام بالمحل للعرض، وإن المعدوم شيء حادث مخلوق ثابت في العدم له كل خصائص الوجود الممكن باستثناء التحيز والقيام بالمحل. وأن المعدوم هو الذي لا يوجد ولا يمكن وجوده فإن عدمت شيئًا ويمكن وجوده فذلك مفقود وليس بمعدوم. انظر «فلسفة وحدة الوجود» (ص ٥٣، ٥٤).

(١) اختلفوا في اللون: هل هو الطعم أم غيره؟ وهل الطعم هو الرائحة أم هو غيرها؟ فقال قائلون: اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو الصوت والجو، وكذلك قولهم في السمع والبصر والذائق والشام، وهؤلاء هم الديصانية. وقال قائلون: اللون غير الطعم والطعم غير الرائحة والرائحة غير الجو والجو غير الصوت وهذا قول أكثر أهل النظر. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٤٠).

....

ويلزم التركيب في ذات واجب الوجود[١] جل وعلا كيف ومذهب الشيخ الأشعري أنه مشترك بالاشتراك اللفظي، وأن وجود كل شيء هو عين ذاته.

وعلى هذا فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا أن يكون وجود الباري تعالى علة لصحة رؤيته.

والجواب عسير على مذهب الشيخ.

وجوابه على الجملة: التزام أن الوجود زائد على ماهية الموجود، وإن كان لا يفارقها وأنه مقوّل على الموجودات بالاشتراك المعنوي بدليل صحة انقسامه إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم لابد وأن يكون مشتركًا، ولا يلزم أن يكون جنسًا إلَّا لو كان مشتركًا ذاتيًا، وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم الذات على فهمه.

وهذا يتجه على اختيار الإمام في الوجود، ولا يتجه على رأي من يقول الوجود نفس الموجود[٢] وإن لم يكن تمامه ماهيته، كالقاضي وإمام الحرمين.

---

(١) قال ابن سينا: أما أن الواجب الوجود لا علة له فظاهر، لأنه إن كان لواجب الوجود علة في وجوده كان وجوده بها، وكل ما وجوده بشيء، فإذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود، وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته، فبين أنه إن كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته، فقد ظهر أن الواجب الوجود لا علة له. وأيضًا أن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة، لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزًا من العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميزًا من الوجود، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له من غيره أو لا عن غيره، فإن كان عن غيره فالغير هو العلة وإن كان لا يحصل عن غيره، ومن البين أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره. «الإلهيات من الشفاء» لابن سينا (١/ ٣٨).

(٢) قال النابلسي: وكون المراد بالوجود ما به كل موجود موجود في القديم والحادث أقرب إلى التحقيق، فإنه لا غنى للموجود الممكن عن الوجود القديم، فهما اثنان، والوجود الذي هما موجودان به وجود واحد، وهو للقديم بالذات وللحادث بالغير، فالقديم موجود بوجود هو عين ذاته والحادث بوجود هو عين ذات القديم وليس الحادث هو عين ذات القديم، ولا القديم هو عين ذات الحديث، بل كل واحد منهما مباين للآخر في ذاته وصفاته، وإن اجتمعا في الظهور بالوجود الواحد وثبوت الغيبية فإن الوجود الواحد للقديم بذاته وللحادث بالقديم لا بذاته فالوجود الواحد في القديم وجود مطلق على وجه لا أعظم منه، وفي الحادث وجود مقيد على وجه يليق بالحادث أدنى من الوجه الأول دنوًا، صادرًا من جهة الحادث لا من جهته القديم. انظر رسالة «إيضاح المقصود في معنى وحدة الوجود» للنابلسي بهامش كتاب «الوجود» له (ص ١٣٥) من تحقيقنا طبعة دار الكتب العلمية.

....

الثامن: سلمنا أن مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم أن لا مشترك سوى الوجود والحدوث، وحصركم منخرم بالإمكان، أو بالمركب منه ومن غيره، وهذا منع قوي والاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم ولا يمكن إبطال التعليل بالإمكان أو بالمركب منه ومن غيره، بأن الإمكان أمر عدمي، فإن الخصم يقول ذلك في صحة الرؤية، ولا يمتنع تعليل العدمي بالعدمي.

قلت: وأجاب عنه بعض التلمسانيين في شرحه على عقيدة ابن الحاجب[1] بأن قال: يكفي قول المستدل: بحثت فلم أجد، ثم ظهور وصف صالح للتعليل بعد إبطال ما حصر من الأوصاف لا يوجب انقطاعه فتعين إبطاله، ثم أبطل عليه الإمكان منفردًا بعدم صحة رؤية كل ممكن، ومع غيره باستحالة التركيب في العلة العقلية.

قلت: ولا يخفى ضعفه، فإن قول المستدلّ: بحثت فلم أجد، إنما يحصل الظن فقط، فيصح قبوله في الأمارات، وما المطلوب منه الظن لا في البراهين، وما المطلوب منه العلم كمسألتنا هذه. وإنما يصح الاستدلال بالسبر في مثل مسألتنا إذا كان الحصر قطعيًا لدورانه بين النفي والإثبات، والإبطال قطعيًا؛ لكونه من الضروريات، أو ما ينتهي إليها، وأين ذلك، وما ذكر بعد مبني على هذا الأساس الذي بان انهدامه على أن إبطاله عليه الإمكان منفردًا بعدم صحة رؤية كل ممكن فاسد؛ لأنا نقول: الممتنع وقوع رؤية كل ممكن لا صحته ولا يلزم من صحة الشيء وقوعه، والمعلل بالإمكان الثاني لا الأول، والله تعالى أعلم.

التاسع: سلمنا أن لا مشترك سوى الحدوث والوجود[2]، لكن لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار.

---

(١) ابن الحاجب هو: أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي الدويني الأصل الأسنائي المولد المالكي، الإمام العلامة المقرئ الأصولي الفقيه النحويّ، صاحب التصانيف، ولد سنة ٥٧٠ وكان من أذكياء العالم، رأسًا في العربية وعلم النظر ودرس بجامع دمشق وبالنورية والمالكية، وتخرج به الأصحاب، وسارت بمصنفاته الركبان. قال ابن خلكان: كان من أحسن خلق الله ذهنًا، جاءني مرارًا لأداء شهادات وسألته عن مواضع في العربية فأجاب أبلغ إجابة بسكون كثير وتثبت تام. انظر «سير الأعلام» للذهبي (٢٣/ ٢٦٤).

(٢) قال ابن سينا: علمت أن الحدوث ليس معناه إلَّا وجودًا بعدما لم يكن، فهناك وجود وهناك كون بعدما لم يكن، وليس للعلة المحدثة تأثير وغناء في أنه لم يكن، بل إنما تأثيرها وغناؤها في أن منه الوجود ثم عرض أن كان ذلك في ذلك الوقت بعدما لم يكن، والعارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشيء، فلا دخول للعدم المتقدم في أن يكون للوجود الحادث علة. «الإلهيات» لابن سينا (٢/ ٢٦٢).

....

قوله: لا يعقل إلَّا بشركة من العدم [١].

قلنا: لا نسلم بل الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم، والمسبوقية أمر مقارن للوجود وكيفيته له، وصفة الثابت ثابتة.

وجوابه: أن الوجود صفة اعتبارية لا حقيقة ثابتة وإلَّا لكانت حادثة أيضًا، ولزم التسلسل.

العاشر: سلمنا أن الوجود علة مشتركة ولكن لم قلتم: إنه يقتضي ذلك مطلقًا، وما المانع من توقف اقتضائه على شرط وانتفاء مانع.

والحكم متوقف على ذلك، ألا ترى أن الحياة مصححة لكثير من الأحكام كاللذات والألم وغير ذلك، والباري تعالى لا يصح وصفه بذلك.

وجوابه: أن العلة العقلية لا يصح فيها ذلك لأنها تقتضي حكمها لذاتها، فلا يصح وجودها بدونه كالعلم والعالمية والحياة في جميع ما ذكروه شرط لا علة.

الحادي عشر: ما المانع أن يكون الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة إلينا، والعلة إنما تقتضي حكمها إذا وجدت في محلها، فإن صحة خلق الجواهر [٢] معلل بإمكانها بالنسبة إلى الله تعالى، لأن الخلق إنما يصح منه، ولا يصح بالنسبة إلينا.

---

(١) قال النابلسي: العدم ضد الوجود لا خلاف الوجود، وإذا لم يكن مخلوقًا خلاف الذي صار مخلوقًا لا ضده، ولهذا يجتمع الخلافان، كان لمخلوق على وصف مخصوص مع مخلوق على وصف آخر خلاف ذلك الوصف، ولا يجتمع الضدان اللذان هما العدم والوجود أصلاً. فالعدم لا يصير وجودًا، والوجود لا يصير عدمًا أصلاً وغير المخلوق يصير مخلوقًا في وقت ما، والمخلوق يصير غير مخلوق في وقت ما، لأن الحوادث كلها مخلوقة على الترتيب بخلق الله تعالى لها في الأزل. كذلك أيضًا لم يرد في الشرع بمقتضى الكتاب والسنة أن الله تعالى خلق وجودًا أصلاً، وإنما ورد أن الله تعالى خلق كل شيء وأنه خلق السموات والأرض، فالخلق منه تعالى واقع على الأشياء التي هي الحوادث المحسوسات والمعقولات، لأن الخلق منه تعالى واقع أيضًا على وجود الأشياء التي هي قائمة به. كتاب «الوجود» للنابلسي (ص ٣٨) من تحقيقنا، طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) اختلف الناس في الجوهر وفي معناه: فقالت النصارى: الجوهر هو القائم بذاته، وكل قائم بذاته فجوهر وكل جوهر فقائم بذاته. وقال بعض المتفلسفة: الجوهر هو القائم بالذات القابل للمتضادات. وقال قائلون: الجوهر ما إذا وجد كان حاملاً للأعراض، وزعم صاحب هذا القول أن الجواهر بأنفسها وأنها تعلم جواهر قبل أن تكون، والقائل بهذا القول الجبائي. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٨).

....

وجوابه: أن العلة العقلية لا يختلف حكمها عنها بحال. وقدرتنا لا تؤثر وقوة الباري تعالى تؤثر، ونسبتها إلى سائر الممكنات نسبة واحدة. ولذلك قلنا: إن الباري تعالى قادر على كل الممكنات وموجد لها، وليس للعبد قدرة على إيجاد ممكن ألبتة.

الثاني عشر: هذه حجة تنتقض بالوجهين اللذين ذكرهما الإمام الفخر، وقد تقدما، وزادت البهشمية[1] سؤالاً، وهو: أن الرؤية لو تعلقت بالوجود لما أدركنا اختلاف الأشياء؟

وجوابه: أنا إذا شاهدنا شيئًا علمنا وجوده وتبعه العلم بتمييزه.

وقال أبو هاشم: الرؤية تتعلق بالأخص ويتبعه العلم بالوجود الأعم.

قال: وما ذكرناه أدخل في قضية العقل، فإن العلم بالأخص يستلزم العلم بالأعم، ولا ينعكس.

قلنا: نحن لا ندعي أن ذلك لازم عقلاً ولا عادة، بل نقول: إن علم ذلك في بعض الأشياء، فهو قضية عادية.

وقول أبي هاشم: «إن الرؤية تتعلق بالأخص ثم يتبعها العلم بالوجود»، كيف يصح منه مع زعمه أن أخص وصف الشيء حال نفسه.

وقوله: «كما أن الحال لا موجودة ولا معدومة، فهي لا معلومة ولا مجهولة»، وعني به أنها لا تعلم على حيالها، وإذا لم تكن معلومة على حيالها، فكيف تكون محسوسة وكل محسوس معلوم.

وقوله: «إنا ننتقل من إدراك الأخص إلى إدراك الوجود الأعم» لا يستقيم في دعواهم

---

(١) البهشمية المعتزلة أصحاب أبي هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي، كان أبوه شيخ المعتزلة البصرية، وقالوا فيه: إنه الذي سهل لهم علم الكلام ويسره. ويقال للبهشمية: أنهم الذمية أيضًا، لأنهم قالوا: إن المكلف القادر الذي يموت قبل أن يفعل بقدرته طاعة فإنه يستحق الذم والعقاب الدائم لا على فعل ولكن من أجل أنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه وتوفر إمكانياته وارتفاع الموانع منه، ومما انفردوا به ولم تسبقهم إليه فرقة من المعتزلة أنهم سموا من لم يفعل ما أمر به عاصيًا وإن لم يفعل معصية، ولم يوقعوا اسم المطيع إلا على من يفعل طاعة، وقالوا: إن المكلف لو تغير تغيرًا قبيحًا فإنه يستحق بذلك قسطين من العذاب: أحدهما: للقبيح الذي فعله، والثاني: لأنه لم يفعل الحسن الذي أمر به. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص ١١٢).

ومعتمد من أحالها من المبتدعة أنها تستدعي الجهة [(١)] والمقابلة، وهو باطل؛ لأن ذلك مفرع على انبعاث الأشعة، فتتصل بالرائي، وذلك لو صح لوجب أن لا يرى الإنسان إلَّا قدر حدقته، وهو باطل على الضرورة.

أن الوجود[(٢)] عرض يفارق، فإنهم أثبتوا الماهيات متقررة في العدم بدون الوجود، والعلم بالأخص إنما يستلزم العلم بالأعم الذاتي، أو لازمه لا في العرض المفارق.

قلت: واقتصرنا في العقيدة على أحد هذه الاعتراضات وهو السابع منها، وبالله التوفيق.

● **ص/** ومعتمد من أحالها من المبتدعة أنَّها تستدعي الجهة والمقابلة، وهو باطل لأن ذلك مفرع على انبعاث الأشعة فتتصل بالرائي[(٣)]، وذلك لو صح لوجب أن لا يرى الإنسان إلَّا قدر حدقته، وهو باطل على الضرورة.

● **ش/** الأشعة عندهم أجزاء مضيئة تنفصل من العين وتتشبث بالمرئي، فيرى بشرط أن يكون في مقابلة الرائي، وبشرط انتفاء القرب والبعد المفرطين . وإنما تقع الرؤية عندهم بالطرف

---

(١) قال الغزالي في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى: العلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات فإن الجهة إما فوق وإما أسفل وأما يمين وإما شمال أو قدام أو خلف، وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان إذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلاً، والآخر يقابله ويسمى رأسًا، فحدث اسم الفوق لما يلى جهة الرأس، واسم السفل لما يلي جهة الرجل حتى إن النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحتًا وإن كان في حقنا فوقًا. ثم قال: فالجهات حادثة بحدوث الإنسان، ولو لم يخلق الإنسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرًا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود ألبتة. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٧).

(٢) الوجود البحت من حيث هو وجود هو حقيقة الذات الأحدية لا بشرط اللا تعين ولا بشرط التعين. وليس هو بجوهر ولا عرض، فإن الجوهر له ماهية غير الوجود وهو بها جوهر ممتاز عن غيره من الموجودات والعرض كذلك، وهو مع ذلك محتاج إلى موضع موجود يحل فيه، وما عدا الواجب فهو إما جوهر وإما عرض. «فلسفة وحدة الوجود» (ص ٤٧).

(٣) مذهب أهل الحق: أن الرؤية قوة يجعلها الله تعالى في خلقه ولا يشترط فيها اتصال الأشعة ولا مقابلة المرئي ولا غير ذلك، لكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضًا بوجود ذلك على جهة الاتفاق لا على سبيل الاشتراط، وقد قرر أئمتنا المتكلمون ذلك بدلائله الجلية ولا يلزم من رؤية الله تعالى إثبات جهة تعالى عن ذلك، بل يراه المؤمنون لا في جهة كما يعلمونه لا في جهة، والله أعلم. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٥) طبعة دار الكتب العلمية.

....

بطرف تلك الأشعة المتصل بالمرئي، ويسمونه قاعدة الشعاع، ويسمون المنفصل منها بالناظر منبعث الشعاع.

وقالوا: إن قاعدة الشعاع إذا لاقت جسمًا صقيلاً[1] لا تضرس فيه كالمرآة لم تتشبث به بل تنعكس إلى الرائي فيرى نفسه.

وقالوا: وإنما لم ير داخل الجفن للقرب المفرط، فلهذا قالوا: لا يصح أن يرى جل وعز لاستحالة اتصال الأشعة به؛ لأنها إنما تتصل بالأجسام ولاستدعائها جهة تنبعث إليها، والله جل وعلا ليس بجرم ولا في جهة.

وأهل الحق رضي الله تعالى عنهم يقولون: الإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك[2]، فإن خلق في جزء من العين سمي إبصارًا، أو في جزء من القلب سمي علمًا، أو في جزء من الأذن يسمى سمعًا، أو في اللسان يسمى ذوقًا، أو في كل الجسد سمي حسًّا.

واختصاص خلقه بهذه المحال إنما هو بحكم العادة وكذا اختصاص بعضها بأن يكون المدرك في جهة، وغير قريب جدًّا، ولا بعيد جدًّا، إنما هو بحكم العادة.

ويجوز أن تنخرق العادة بذلك في العلم.

قوله: (وذلك لو صح لوجب...إلخ). هذا من جملة ما رد به عليهم القول بانبعاث الأشعة للزم أن لا يرى الإنسان إلَّا قدر حدقته، إذ لا تسع حدقته من الأشعة أكثر منها، لكنه يرى دفعة أكثر من ذاته كلها بأضعاف مضاعفة فضلاً عن حدقته، فدل على أن الرؤية ليست بما يزعمون من انبعاث الأشعة.

(١) «صقل صقلاً»: كان أملس مصقولاً وكان مصمتًا مدمجًا كالحديد، ويقال: صقل السيف والمرآة ونحوهما.

(٢) قال قائلون: الإدراك فعل الله يخترعه ولا يجوز أن يفعله الإنسان، ولا يجوز أن يكون البصر صحيحًا والضياء متصلاً، ولا يفعل الله سبحانه الإدراك، ولا يجعل الله سبحانه الإدراك مع العمى، ولا يجوز أن يفعله مع الموت. وقال ضرار: الإدراك كسب للعبد خلق لله، وقال بعض البغداديين: الإدراك فعل للعبد ومحال أن يكون فعلاً لله ﷻ واختلف القائلون أن الإنسان قد يفعل الإدراك مختارًا في سبب الإدراك فقال قائلون: سبب الإدراك متقدم له وللفتح وهو الإرادة الموجبة للفتح، والفتح والإدراك يكونان معًا. وقال قائلون: الفتح سبب الإدراك وليس يقع إلَّا بعد فتح البصر، وكذلك الإحراق يكون بعد مماسة النار للشيء. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧٠).

قالوا: إنما يكون ذلك لاتصال الشعاع بالهواء وهو معنى: فأعان على رؤية ما قابله، كالبلور المعين بإشراقه على رؤية ما فيه.

قلنا: فيلزم أن لا يرى من الهواء إلَّا قدر حدقته. وأيضًا فنحن نرى والهواء مظلم، وما نراه والهواء مشرق.

ومما ينقض عليهم عدم رؤية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع به، ولا يناله من

● ص/ قالوا: إنما يكون ذلك لاتصال الشعاع بالهواء وهو معنى: فأعان على رؤية ما قابله، كالبلور[1] المعين بإشراقه على رؤية ما فيه.

قلنا: فيلزم أن لا يرى من الهواء إلَّا قدر حدقته.

وأيضًا فنحن نرى والهواء مظلم، وما نراه والهواء مشرق.

● ش/ يعني أنهم أجابوا عما ألزموه من عدم رؤية الإنسان أكثر من حدقته، بأن منعوا الملازمة .

ومستندهم: أنه إنما رأى الكثير؛ لأن أجزاء الهواء مضيئة فيتصل الشعاع بها، وهي تتصل بالسماء، فتعين على الإبصار، كما أن البلور إذا اتصل الشعاع به وهو جسم لطيف مضيء متصل بما فيه فيرى ما فيه.

ويرد عليهم بأنه لو كان كذلك لزم أن لا يُرى الكثير من السماء وغيرها؛ حيث يكون الهواء مظلمًا بالليل مثلاً.

وأيضًا فما باله رأى من الهواء نفسه أكثر من حدقته مع أن الشعاع، إنما اتصل ببعضه.

● ص/ ومما ينقض عليهم عدم رؤية الجوهـــر الفرد مع اتصال الشعاع به[2] ، ولا

---

(١) اختلف الناس في الذي يراه الرائي في المرآة: فقال قائلون: الذي يرى الرائي في المرآة إنما هو إنسان مثله اخترعه الله. وهذا قول صالح. وقال أبو الحسن الصالحي: لا مرئي إلَّا لون وإن الشعاع ينفصل من وجه الإنسان وله لون كلون الإنسان، فيرى الإنسان لون الشعاع المنتقل من وجهه إذا اتصل بالمرآة، ولونه كلون وجهه، وقال السوفسطائية: على أصل قولهم: إنما هو على الحسبان. وقال قائلون: الإنسان إنما يرى وجهه بانعكاس الشعاع عليه من جهة المرآة. وقال قائلون: الذي يراه الرائي في المرآة هو ظل الوجه. وقال ضرار بن عمرو: إن الإنسان يرى مثله ومثال غيره. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٢١).

(٢) روى مسلم في صحيحه (٢٩٣/ ١٧٩) كتاب الإيمان، ٧٩- باب في قوله ﷺ: «إن الله لا ينام». وفي قوله: «حجابه النور لو كشفه لأحرق سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه». عن أبي موسى قال: قام =

ذلك وحده إلَّا ما يناله مع غيره، ورؤية الكبير مع البعد صغيرًا، مع اتصال الشعاع والمقابلة لجميعه.

قالوا: إنما ذلك لأن الشعاع نفذ من رؤية حادثة لمثلث قاعدته المرئي، فقام خطًا مستقيمًا بوسط القاعدة على زاوية قائمة، ومعلوم أنه أضعف مما يقوم عليها من سائر الخطوط، فزيادة ذلك البعد لغيره، منعت من رؤية طرف المرئي.

قلنا: فيلزم إذا انتقل المرئي إلى مقدار تلك الزيادة من البعد أن لا يرى، والمشاهدة تكذبه.

يناله من ذلك وحده إلَّا ما يناله من غيره، ورؤية الكبير مع البعد صغيرًا مع اتصال الشعاع والمقابلة لجميعه.

● ش/ يعني أنه مما ينقض عليهم ادعاءهم وجوب رؤية ما اتصل به الشعاع الجوهر الفرد إذا كان في سمت الشعاع، فإنه لا مانع على زعمهم من اتصال الشعاع به بدليل أنها تتصل به عند اجتماعه مع غيره ولا يناله من الشعاع عند الاتصال إلَّا ما يناله عند الانفصال[1]، فكان يجب على قولهم أن يرى عند الانفراد مع أنه لا يرى. وكذا ينتقض مذهبهم برؤية الكبير مع البعد صغيرًا مع أن شرط الرؤية على زعمهم موجود وهو اتصال الشعاع والمقابلة لجميعه.

● ص/ قالوا: إنما ذلك لأن الشعاع نفذ من رؤية حادثة لمثلث قاعدته المرئي، فقام خطًا مستقيمًا بوسط القاعدة على زواية قائمة ومعلوم أنه أضعف مما يقوم عليها من سائر الخطوط فزيادة ذلك البعد لغيره منعت من رؤية طرف المرئي.

قلنا: فيلزم إذا انتقل المرئي إلى مقدار تلك الزيادة من البعد أن لا يرى، والمشاهدة تكذبه.

=فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات فقال: «إن الله ﷻ لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه».

(١) قال النووي في شرح الحديث المتقدم قبل هذا: أما الحجاب فأصله في اللغة المنع والستر وحقيقة الحجاب إنما تكون للأجسام المحدودة والله تعالى منزه عن الجسم والحد، والمراد هنا المانع من رؤيته وسمي ذلك المانع نورًا أو نارًا لأنهما يمنعان من الإدراك في العادة لشعاعهما، والمراد بالوجه الذات، والمراد بما انتهى إليه بصره من خلقه جميع المخلوقات لأن بصره سبحانه وتعالى محيط بجميع الكائنات. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٢، ١٣) طبعة دار الكتب العلمية.

....

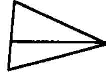
● ش/ يعني أنهم أجابوا مما نقض عليهم من رؤية الكبير صغيرًا، بأن قالوا لا نسلم استواء أجزاء الكبير مع البعد إلى الرائي حتى يلزم أن يراه على حاله كبيرًا.

وذلك لأن الجزء الواقع في وسط المرئي أقرب إلى الناظر من الجزء الواقع في طرفيه[١].

وبيانه: أنه إذا خرج خطان شعاعيان متوهمان كساقي مثلث، ونفرض أن قاعدة هذا المثلث -أي الخط الذي يقوم عليه - لذانك الساقان جسم المرئي البعيد، فيكون هذان الساقان على طرفيه وخرج من نقطة العين خط آخر قسم ذلك المثلث نصفين.

وقام بوسط تلك القاعدة، فإنه تحدث فيه زاويتان قائمتان، ويكون كل واحد من الخطين الواقعين على الطرفين، وترًا للزاوية القائمة.

وقد تبين في الهندسة أن وترا الزاوية القائمة التي في المثلث أطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها، فالخطان الواقعان على الطرفين أطول من الخط الواقع على وسط الجسم المرئي، فتكون الأجزاء التي وقع عليها الطرفان أبعد عن البصر من الأجزاء التي يقع الخط الأوسط، فنسبة الأجزاء إذًا ليست متساوية في القرب والبعد، فلذلك صح أن يرى بعض الجسم دون بعض، فرئي الكبير صغيرًا، وهذه صورة المثلث:



أجابهم أهل السنة رضي الله تعالى عنهم بأنه: إذا كان البعد الحاصل بين المرئي والناظر قدر مائة ذراع مثلاً، والذي بين طرفيه زائدًا على المائة قدر ذراع، فكان يجب إذا انتقل ذلك الجسم الكبير الذي رُئي صغيرًا إلى مسافة الطرفين، وهي مائة ذراع، وذراع أن لا يرى ألبتة كما لم ير الطرفان الكائنان في تلك المسافة لكن المشاهدة تكذب ذلك فبطل ما ذكروه[٢].

---

(١) اختلفوا في رؤية الباري بالأبصار: فقال قائلون: يجوز أن نرى الله بالأبصار في الدنيا، ولسنا ننكر أن يكون بعض من نلقاه في الطرقات. وأجاز عليه بعضهم الحلول في الأجسام، وأصحاب الحلول إذا رأوا إنسانًا يستحسنونه لم يدروا لعل إلههم فيه. وأجاز كثير ممن أجازوا رؤيته في الدنيا مصافحته وملامسته ومزاورته إياهم وقالوا: إن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك. حكي ذلك عن بعض أصحاب مضر وكهمس. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٨٧).

(٢) قال الغزالي في بيان معرفة ذات الله تعالى: العلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات، فإن الجهة إما فوق وإما أسفل وإما يمين وإما شمال أو قدام أو خلف وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان. ثم قال أيضًا: الرؤية نوع كشف وعلم إلَّا أنه أتم وأوضح من العلم فإذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق، وليس في =

ومما ينقض عليهم رؤية الأكوان مع أن الأشعة [1] لم تتصل بها.

قالوا: المرئي ما اتصل به أو قام بما اتصلت به.

قلنا: فيلزم أن نرى الطعوم والروائح لقيامها بما اتصلت به.

قالوا: إنما ذلك فيما يقبل الرؤية. قلنا: فها هو البعيد يرى دون لونه.

● ص / ومما ينقض عليهم رؤية الأكوان مع أن الأشعة لم تتصل بها.

قالوا: المرئي ما اتصل به أو قام بما اتصلت به.

قلنا: فيلزم أن نرى الطعوم والروائح لقيامها بما اتصلت به.

قالوا: إنما ذلك فيما يقبل الرؤية.

قلنا: فها هو البعيد يرى دون لونه.

● ش/ هذا مما ينقض عليهم قولهم بأن سبب الرؤية اتصال الأشعة بالمرئي، وأنه يلزم أن ما يرى ما اتصل به الشعاع، وهذا قول الأقدمين منهم.

فقيل لهم: قد رئت الأكوان وهي الحركة[2] والسكون والاجتماع والافتراق، والألوان والأشعة لا تتصل بها؛ إذ الأشعة أجسام، والعرض يستحيل عليه مماسة الأجسام.

=مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة، وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٧، ١٠٨).

(١) قال النووي: رؤية الله تعالى في الدنيا فقط قدمنا أنها ممكنة، ولكن الجمهور من السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم أنها لا تقع في الدنيا. والإمام أبو القاسم القشيري في رسالته المعروفة عن الإمام أبي بكر بن فورك أنه حكى فيها قولين للإمام أبي الحسن الأشعري أحدهما: وقوعها، والثاني: لا تقع. ثم مذهب أهل الحق أن الرؤية قوة يجعلها الله تعالى في خلقه ولا يشترط فيها اتصال الأشعة ولا مقابلة المرئي ولا غير ذلك، لكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضًا بوجود ذلك. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٥) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) اختلفوا هل يجوز أن يتحرك الجسم الموات إذا كان ساكنًا من غير دافع، فأجاز ذلك مجيزون، أن يكون الباري يحركه من غير دافع وأنكر ذلك منكرون وقالوا: لا يجوز أن يتحرك إلّا أن يدفعه دافع وهذا قول أصحاب الطبائع واختلفوا: هل تكون حركة أخف من حركة؟ واختلفوا هل الحركة يمنة هي الحركة يسرة أم لا؟ فقال قائلون: إنما يقدر الإنسان على سكون وحركة، فإن فعل مع تلك الحركة كونًا يمنة فهي حركة يمنة، وإن فعل معها كونًا يسرة فهي حركة يسرة. وهو قول أبي الهذيل. وقال قائلون: الحركة يمنة غير الحركة يسرة. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١١٧).

ومما ينقض عليهم رؤية قرص الشمس، مع عدم رؤية ما دونها وأيضًا الانبعاث إنما يكون عن اعتماد إلى جهة، والسير يبطله.

فأجابوا بالرجوع عن قولهم الأول وقالوا: المرئي ما اتصل به الشعاع أو قام بما اتصل به الشعاع. فقيل لهم: فيلزم أن ترى الطعوم والروائح لأنها قائمة بما اتصل به الشعاع.

فقالوا: إنما نقول ما قام به اتصل به الشعاع يرى إذا كان مما تجوز رؤيته. وهذا الذي أوردتم عندنا لا تجوز رؤيته.

فقيل لهم: فالجسم إذا كان بعيدًا يرى، ولا يرى لونه. وإنما رُئي على زعمكم لاتصال الشعاع به واللون قائم به وهو مما يجوز أن يرى اتفاقًا بيننا وبينكم.

● **ص/ ومما ينقض عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها، وأيضًا الانبعاث إنما يكون عن اعتماد إلى جهة والسير يبطله.**

● **ش/** يعني مما ينقض قولهم برؤية ما اتصل به الشعاع[1] أنا نرى قرص الشمس ولا نرى الجوارح التي بيننا وبينها إذا تعالت في الجو.

ونرى في البرية النار من بعد ولا نرى ما بيننا وبينها مع أن الشعاع لم يتصل بقرص الشمس، ولا بالنار إلَّا بعد أن يتصل بالأجسام التي بيننا وبينها[2].

فهذا كله يدل على بطلان انبعاث الأشعة وأن اتصالها سبب للرؤية. وأيضًا مما يبطل انبعاث الأشعة في الرؤية أن انبعاثها لا يكون إلَّا بالاعتماد عليها. والرائي لا يحس في عينيه اعتمادًا.

فإن قالوا: حركة الأجفان[3] توجب خروجها لخفتها فأدنى اعتماد يخرجها.

---

(١) قال النووي: مذهب أهل الحق: أن الرؤية قوة يجعلها الله تعالى في خلقه ولا يشترط فيها اتصال الأشعة ولا مقابلة المرئي ولا غير ذلك لكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضًا بوجود ذلك على جهة الاتفاق لا على سبيل الاشتراط. «شرح مسلم» للنووي (٣/ ١٥). طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) من الجسمة من تخيل رؤية الحق يوم القيامة لما يراه في الأشخاص، فيتمثله شخصًا يزيد حسنه على كل حسن ويتصور رفع الحجاب ويزداد شوقه حتى ليغشى عليه ويسمع في الحديث أنه يدني عبده المؤمن إليه فيتخيل القرب الذاتي كما يجالس الجنس وهذا كله جهل بالموصوف. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص ٣٤١).

(٣) اختلف القائلون إن الإنسان قد يفعل الإدراك مختارًا له في سبب الإدراك قال قائلون: الفتح سبب الإدراك وليس يقع إلَّا بعد فتح البصر، وكذلك الإحراق يكون بعد مماسة النار للشيء. وقال بعضهم: يجوز أن =

ثم لزوم المقابلة يبطل رؤية الإنسان نفسه في المرآة والماء.

قالوا: لم تتشبث الأشعة فيهما لعدم التضريس فانعكست إلى الرائي.

قلنا: فيلزم أن لا يرى المرآة والماء، لعدم قاعدة الأشعة فيهما.

قالوا: إنما يرى صورة منطبقة لا نفسه.

قلنا: فيلزم أن لا تبعد ببعده.

قيل: الرائي يرى ولا يحرك شيئًا من عينيه ولو سلم ذلك فجهات الاعتماد بحسب السير منحصرة في الجهات الست. فإذا خص الاعتماد بجهة منها لزم أن لا تنبعث الأشعة إلى غيرها. فلا يرى سوى ما في جهة واحدة، لكنا نرى دفعه ما في الجهات الست، فبطل ما تخيلوه.

● **ص/** ثم لزوم المقابلة يبطل برؤية الإنسان نفسه في المرآة والماء.

قالوا: لم تتشبث الأشعة فيهما لعدم التضريس فانعكست إلى الرائي.

قلنا: فيلزم أن لا يرى المرآة والماء، لعدم قاعدة الأشعة فيهما.

قالوا: إنما يرى صورة منطبقة لا نفسه.

قلنا: فيلزم أن لا تبعد ببعده.

● **ش/** يعني أنه مما يبطل اشتراط المقابلة في الرؤية، رؤية الإنسان نفسه في المرآة والماء. ومحال أن يكون مقابلاً لنفسه. أجابوا: بأنا نشترط أن يكون المرئي مقابلاً [1] أو في حكم المقابل. والمرئي في هذه الصورة في حكم المقابل.

=يكون اعتماد الجفن الأعلى على الجفن الأسفل لارتفاع غيره وهو الذي يوجب الإدراك وليس يوجب الفتح قبله، وليس يقع الفتح قبله، وقالت طائفة أخرى غير هذه الطائفة: الفتح سببه، ومعه يقع لا قبله ولا بعده. وقال قائلون: سبب الإدراك متقدم له وللفتح، وهو الإرادة الموجبة للفتح، والفتح والإدراك يكونان معًا. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧٠، ٧١).

(١) قال النووي: مذهب أهل الحق: أن الرؤية قوة يجعلها الله تعالى في خلقه، ولا يشترط فيها اتصال الأشعة ولا مقابلة المرئي ولا غير ذلك، لكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضًا بوجود ذلك على جهة الاتفاق لا على سبيل الاشتراط وقد قرر أئمتنا المتكلمون ذلك بدلائله الجلية ولا يلزم من رؤية الله تعالى إثبات جهة، تعالى عن ذلك، بل يراه المؤمنون لا في جهة كما يعلمونه لا في جهة والله أعلم. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٥) طبعة دار الكتب العلمية.

ومما يلزم على اشتراط المقابلة: أن لا يرى الرائي إلَّا قدر ذاته، إذ لا تقابل أكبر منها. قالوا: الشعاع أعان على ذلك. قلنا: قد تقدم جوابه.

قالوا: لأن الشعاع لما لاقى جسمًا صقيلاً لم يتشبث به، فانعكس إلى الناظر، فرأى نفسه.

ورد عليهم بأنه يلزم على ما ذكروه أن لا يرى الماء ولا المرآة؛ إذ قاعدة الأشعة التي باعتبار ما صح إدراك المرئي[1]، لم تتحقق؛ إذ لا تشبث لها فيهما لعدم التضريس كما زعموا، فيلزم على قولهم أن يرى نفسه ولا يرى المرآة ولا الماء، وهو خلاف الحس.

وأجاب الحكماء عن الإلزام باعتبار اشتراط المقابلة بأن قالوا: لا نسلم أن المرئي في المرآة والماء لم يقابل الرائي، وتوهُّمكم ذلك إنما جاء من اعتقادكم أن المرئي فيهما نفس الرائي، ونحن نقول: إن المرئي إنما هو صورة منطبعة فيهما، موافقة لصورة الرائي لا نفس الرائي، ولا شك حينئذ أن تلك الصورة مقابلة للرائي.

أجاب أهل الحق بأنه لو كان المرئي صورة منطبعة في جسمي المرآة والماء للزم أن لا تبعد تلك الصورة ببعد الرائي منهما، ولا تقرب بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطحي المرآة والماء فوجب أن تثبت بثباتهما. فدل ذلك على أن المرئي نفس الرائي، لا شيء ينطبع في المرآة والماء[2]. وكذلك يلزم أن لا تتحرك بحركته، وهو ظاهر.

● ص/ ومما يلزم على اشتراط المقابلة: أن لا يرى الرائي إلَّا قدر ذاته، إذ لا تقابل أكبر منها.

قالوا: الشعاع أعان على ذلك. قلنا: قد تقدم جوابه.

---

(١) اختلفوا كيف يدرك المدرك للشيء ببصره: قال قائلون: لا يجوز على الحواس المداخلة والمجاورة والاتصال لأنها أعراض، وزعموا أن البصر محال أن يطفر، وكذلك سائر الحواس. ولكن الرائي لا يرى الشيء إلَّا بأن يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه، ولا يشم الشيء ولا يذوقه حتى تنتقل إلى ذائقه وشامه أجزاء يقوم بها الطعم والرائحة، وإذا سمع الشيء فمحال أن ينتقل سمعه إليه أو ينتقل إلى سمعه بل يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه من غير أن يطفر إليه وبداخله وكذلك سمع الشيء من غير أن ينتقل إليه أو ينتقل سمعه إليه أو ينتقل إلى سمعه، لأن المسموع عرض لا يجوز عليه الانتقال. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧٢).

(٢) اختلف الناس فيما يراه الرائي في المرآة: فقال قائلون: الذي يرى الرائي في المرآة إنما هو إنسان مثله اخترعه الله. وهذا قول صالح -يقصد صالح قبة-، وقال أبو الحسين الصالحي: لا مرئي إلَّا لون، وإن الشعاع ينفصل من وجه الإنسان وله لون كلون الإنسان، فيرى الإنسان لون الشعاع المنتقل من وجهه إذا اتصل بالمرآة ولونه كلون وجهه. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٢١).

ولو سلم ذلك كله في رؤية الله تعالى لكل موجود ولا بيته ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة بهدم ما (أضلوه)[1]. وأيضًا فما ثبت من رؤية النبي ﷺ الجنة من موضعه، مع غاية البعد وكثافة الحجب، يبطل ما تخيلوه من الأشعة والموانع .

● ش/ يعني أنه مما يرد عليهم في اشتراط المقابلة أنه يلزمهم أن لا يرى الرائي من الأجسام ما هو أكبر من جسمه، لأنه لا يقابل أكبر منه.

فإن قالوا: الهواء المضيء الذي بينه وبين ذلك الجسم الأكبر مقابل لذلك الجسم الأكبر، فأعان على رؤيته؟

قلنا: فيلزم أن ما قابل من الهواء ذلك الجسم العظيم يكون مقابلاً للرائي ليعين بعد رؤيته على رؤية ما قابل، وهو محال، وقد تقدم مثل هذا عند ذكر جوابهم عما ألزموه من عدم رؤية الإنسان أكثر من حدقته.

● ص/ ولو سلم ذلك كله فرؤية الله تعالى لكل موجود، ولا بيته ولا شعاع، وليس في جهة ولا مقابلة بهدم ما (أضلوه)[2]؛ وأيضًا فما ثبت من رؤية النبي ﷺ الجنة من موضعه[3] مع غاية البعد وكثافة الحجب، يبطل ما تخيلوه من الأشعة والموانع.

● ش/ لا شك أنه مما يجب له سبحانه وتعالى كونه بصيرًا[4] يتعلق بصره بكل موجود، كما سبق. ومعلوم استحالة بنية الحدقة التي جعلوها شرطًا في الرؤية عليه. وكذا يستحيل انبعاث الأشعة من ذاته العلية لأنها أجسام لا تنفصل إلَّا من أجسام. وكذا يستحيل أن يقابله شيء لاستحالة الجهة عليه.

(١، ٢) كذا بالأصل واظنها (تخيلوه).

(٣) روى مسلم في صحيحه (١٠٦-٢٤٥٧) كتاب فضائل الصحابة، ١٩- باب من فضائل أم سليم أم أنس بن مالك، عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: «أريت الجنة فرأيت امرأة أبي طلحة، ثم سمعت خشخشة أمامي فإذا بلال».

(٤) قال الغزالي في العلم بصفات الله تعالى: العلم بأنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتكفير ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء وكيف لا يكون سميعًا بصيرًا، والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص؟ فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع أسنى وأتم من الصانع؟ وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص في جهته، والكمال في خلقه وصنعته أو كيف تستقيم حجة إبراهيم ﷺ على أبيه إذ كان يعبد الأصنام جهلاً وغيًا فقال له: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾ ولو انقلب ذلك عليه في معبوده لأضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة. «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/ ١٠٩).

وإذا تقرر هذا فالبصر عند أهل الحق عبارة عن معنى يقوم بمحل ما يتعلق بالمرئيات.

ويتعدد في حقنا بحسب تعددها، وما لم ير من الموجودات، فلموانع قامت بالمحل على حسبها وهل قام في العمى مانع واحد يضاد جميع الإدراكات[١]، أو مواضع تعددت بتعدد ما فاتت رؤيته من الموجودات فيه تردد.

فبطل بهذا كل ما أضلوه من اشتراط بنية الحدقة المخصوصة، وانبعاث الأشعة والمقابلة، ومما يبطل أيضًا قولهم رؤية النبي ﷺ الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب التي بينه وبينها، فلو كانت الرؤية بانبعاث الأشعة لما وصلت مع هذا البعد العظيم، وأيضًا فالحجب الكثيفة تردها، لا سيما وهم قد قرروا أن من الموانع القرب والبعد المفرطين ووجود حجاب كثيف بين الرائي والمرئي.

● **ص/** **وإذا تقرر هذا فالبصر عند أهل الحق عبارة عن معنى يقوم بمحل ما يتعلق بالمرئيات. ويتعدد في حقنا بحسب تعددها. وما لم ير من الموجودات فلموانع قامت بالمحل على حسبها، وهل قام في العمى مانع واحد يضاد جميع الإدراكات أو مواضع تعددت بتعدد ما فاتت رؤيته من الموجودات فيه تردد.**

● **ش/** قوله : (عبارة عن معنى)، يعني لا عن انبعاث الأشعة، كما تقول المعتزلة. وقوله: (يقوم بمحل ما) يعني: لا أنه يشترط بنية الحدقة كما تقول المعتزلة، فلو خلقه سبحانه في العقب أو في أي محل شاء من الجسم لصح[٢]؛ لأن ذلك المعنى إنما يقوم بجوهر فرد، ولا أثر

---

(١) اختلفوا كيف يدرك المدرك للشيء ببصره؟ فقال قائلون: لا يدرك المدرك للشيء ببصره إلا أن يطفر البصر إلى المدرك فيداخله، وزعم صاحب هذا القول أن الإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة، وهذا قول النظام. وقال قائلون لا يجوز على الحواس المداخلة والمجاورة والاتصال لأنها أعراض وزعموا أن البصر محال أن يطفر، وكذلك سائر الحواس ولكن الرائي لا يرى الشيء إلا بأن يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧١).

(٢) اختلفوا في محل الإدراك: فقال بعضهم: محله القلب، وهو علم بالمدرك، وليس في الحدقة إلَّا انتصاب العين حيال المدرك إذا قابله بها الإنسان أو القلب إذا قابلها وسمى بعضهم هذا الفعل رؤية. وقال بعضهم: بل الرؤية والإدراك واحد وفي العين يكون، وهو غير العلم. وقالوا في إدراك سائر الحواس على هذا النحو. وقال بعضهم: الإدراك يكون في بعض الحدقة، وهي جنسه، والعلم في القلب دون غيره، وقالوا في سائر الأجناس كقولهم في هذا. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧٢، ٧٣).

....

للجواهر المحيطة به، فإنه إنما يقبل ما يقوم به من المعاني بنفسه وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا يصح أن تكون إحاطة الجواهر شرط في قيامه إذ الشرط لابد أن يوجد في محل المشروط وإلَّا لزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه.

قوله: (ويتعدد في حقنا بحسب تعددها) يعني أن بصرنا يتعدد بحسب تعدد متعلقه كما سبق ذلك في علمنا، وأنه يتعدد في حقنا بتعدد المعلوم.

وقوله: (وما لم ير من الموجودات فلموانع)، يعني: كل ما يجوز أن يدرك [١] إذا لم يقم بالمحل إدراك يتعلق به لزم أن يقوم المحل معنى يضاد إدراكه، وهو المعبر عنه في اصطلاح الموحدين بالمانع، وهو مأخوذ من القاعدة التي سبق بيانها وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه، أو عن ضده أو مثله، وتتعدد تلك الموانع بحسب تعدد الإدراكات وتعدد موانعها قيام ما لا يتناهى عدده بالعين؛ لأن إدراك البصر إنما يتعلق بالموجودات والموجودات متناهية، فإدراكاتها وموانعها متناهية.

وأنكرت المعتزلة أن يقوم بالعين. هذا المعنى الذي سميناه مانعًا، وحملوا العمى على انتقاض البنية إلَّا أبا الهذيل العلاف[٢] فإنه اعترف بالمانع على الوجه الذي نقوله غير أنه يجوز عرو المحل عنه وعن الإدراك، وذلك باطل.

قوله: (وهل قام في العمى مانع واحد...إلخ)، يعني: أنه مما اضطرب فيه أئمتنا أن العمى هل هو معنى واحد يضاد جميع آحاد الأبصار كما يضاد الموت جميع آحاد العلوم والإدراكات أو هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من آحاد الأبصار. والأول رأي القاضي والأستاذ، والثاني هو التحقيق.

---

(١) لبعض الناس في الإدراك قول ليس من جنس هذه الأقاويل، وهو أنه زعم أن البصر قائم في الإنسان، وإن كان مطبق الأجفان، لأنه بصير وإن كان كذلك، وإذا قابل الشخص بصره وارتفعت الموانع عنه وقع عليه ووقع العلم به في تلك الحال، والعلم عنده قد كان قبل ذلك مستورًا في القلب ممنوعًا فلما زال مانعه وقع ولم يحدث، وكذلك قوله في البصر. المرجع السابق (٢/ ٧٢).

(٢) أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بـ:العلا المتكلم، كان شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم وصاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات وكان حسن الجدال قويّ الحجة كثير الاستعمال للأدلة. وكان صاحب التصانيف والذكاء البارع، لم يلق عمرو بن عبيد، بل لازم تلميذه عثمان بن خالد الطويل، ولد سنة ١٣١، وتوفي سنة ٢٣٥.

فصل

ومن الجائزات في حقه تعالى خلق العباد، وخلق أعمالهم، وخلق الثواب والعقاب عليها، ولا يجب عليه شيء من ذلك، ولا مراعاة صلاح ولا أصلح[1]، وإلَّا وجب أن لا يكون تكليف ولا محنة دنيوية ولا أخروية. والأفعال كلها خيرها وشرها نفعها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته جل وعز، وسعة علمه ونفوذ إرادته، لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص، «كان الله ولا شيء معه»، وهو الآن على ما كان عليه فأكرم الله سبحانه من شاء بـ:«ما» لا بـ:«كيف» من أنواع النعيم بمجرد فضله لا لميل إليه، ولا ارتضاء حق وجب له عليه وعدل فيمن شاء بما يطلق وصفه من أوصاف الجحيم لا لإشفاء غيظ، ولا لضرر ناله من قبله.

● ص/ فصل

ومن الجائزات في حقه تعالى خلق العباد، وخلق أعمالهم، وخلق الثواب والعقاب عليها، ولا يجب عليه شيء من ذلك، ولا مراعاة صلاح ولا أصلح، وإلَّا وجب أن لا يكون تكليف ولا محنة دنيوية ولا أخروية، والأفعال كلها خيرها وشرها، نفعها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته جل وعز، وسعة علمه ونفوذ إرادته، لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص «كان الله ولا شيء معه» [2] وهو الآن على ما كان عليه فأكرم الله سبحانه من شاء بـــ:«ما» لا بـــ:«كيف» من أنواع النعيم بمجرد فضله لا لميل إليه ولا ارتضاء حق وجب له عليه، وعدل فيمن شاء بما يطلق وصفه من أوصاف الجحيم لا لإشفاء غيظ، ولا لضرر ناله من قبله.

● ش/ مما يجب على كل مكلف أن يعتقد أن أفعال الله تعالى -ذوات كانت أو

---

(١) يذهب الكلاباذي في معرض نقده لفكرة الأصلح إلى أن القول بالأصلح يؤدي إلى القول بنهاية القدرة. إذ أن الأصلح هو ما لا يمكن أن يوجد خير منه، وإذن ففيه تحديد للقدرة لأن الله تعالى إذا فعل بالعباد غاية الصلاح فليس وراء الغاية شيء فإذا أراد أن يزيدهم على ذلك الصلاح صلاحًا آخر لم يقدر عليه، ولم يجد بعد الذي أعطاهم ما يعطيهم مما يصلح لهم والله يتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. انظر «الفلسفة العربية» (ص١٠٥).

(٢) أخرجه: البخاري في صحيحه (٤/ ١٢٩)، ٩/ ١٥٢) والحاكم في المستدرك (٢/ ٣٤١)، والطبراني في المعجم الكبير (١٨/ ٢٠٣)، والعجلوني في كشف الخفا (٢/ ١٨٩)، والزبيدي في الإتحاف (٢/ ١٠٥).

....

أعراضًا-، كان فيها صلاح العباد[1] أو لم يكن لا يجب عليه منها شيء.

هذا مذهب أهل الحق، وخالفهم المعتزلة فأوجبوا مراعاة الأصلح للعباد. وأوجبوا اللطف وهو خلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعة من غير أن ينتهي إلى حد الإلجاء، وأوجبوا إكمال عقل [2] من أراد تكليفه وإقداره وإزاحة العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كلف به حتى أنه لو أخل بذلك لكانت لهم خصومة له ومطالبة بحقهم، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، ولقد صدق فيهم قوله ﷺ: «القدرية خصماء الله في القدر» [3].

ثم دليل فساد مذهبهم، ودليل صحة ما يقول أهل الحق: المعقول والمنقول.

أما المعقول: فإنه سبحانه فاعل بالاختيار لا بالإيجاب والطبيعة، وقد سبق برهان ذلك، فلو وجب عليه فعل لما كان مختارًا فيه إذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك، لأن الموجب في حقه إن كان قديمًا لزم قدم الفعل ، وقد سبق لزوم وجوب الحدوث لما سواه جل وعز ، وإن

---

(١) في قضية الصلاح والأصلح وقعت مناظرة شهيرة بين الأشعري وأستاذه الجبائي فسأل الأشعري الجبائي عن ثلاثة أخوة أحدهم كان مؤمنًا برًا تقيًا، والثاني كان كافرًا فاسقًا شقيًا، والثالث كان صغيرًا، فماتوا فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات. فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة. فقال الجبائي: يقول الباري جل وعلا: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقًا للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، فقال الأشعري: فلو قال الأخ الأكبر: يا إله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالي فلم راعيت مصلحته دوني؟ فانقطع الجبائي. انظر السبكي في «طبقاته» (٣/ ٣٥٦).

(٢) روى أبو داود في سننه (٤٤٠١) كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًا، عن علي بن أبي طالب أن رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم».

(٣) لم أقف عليه. وقال الخطابي في حديث «القدرية مجوس هذه الأمة»، إنما جعلهم ﷺ مجوسًا لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بالأصلين النور والظلمة، يزعمون أن الخير من فعل النور، والشر من فعل الظلمة، فصاروا ثنوية، وكذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله تعالى والشر إلى غيره، والله سبحانه وتعالى خالق الخير والشر جميعًا، لا يكون شيء منهما إلَّا بمشيئته، فهما مضافان إليه سبحانه وتعالى خلقًا وإيجادًا وإلى الفاعلين لهما من عباده فعلاً واكتسابًا والله أعلم. النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣٨، ١٣٩) طبعة دار الكتب العلمية.

....

كان حادثًا لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث، وقد سبق استحالتها عليه، فهو سبحانه لا يتجدد له بفعل من الأفعال، ولا يتركه نقص، بل هو الكامل بذاته وصفاته في أزله، وفيما لا يزال وإنما الأفعال دلتنا نحن على معرفة وجوده وصفاته على حسب ما هو مقرر.

وإلى هذا المعنى أشرت بقولي: «والأفعال كلها خيرها وشرها...إلخ».وأيضًا لو وجب عليه صلاح العبد [1] لما كلفه لما فيه من تعريضه للمعصية.

فإن قيل: إنما كلفه ليثيبه.

قلنا: هو قادر أن يعطيه ذلك من غير عمل ولا تكليف، ولوجب عليه الأصلح، لما خلق الكافر الفقير؛ لأن الأصلح له ألا يخلقه حتى لا يكون معذبًا في الدنيا والآخرة.

وأيضًا: الأصلح للعباد أن يخلقهم في الجنة، فلو وجب عليه لما خلقهم في الدنيا.

وبالجملة: لو وجب عليه الأصلح لما وجدت محنة دنيوية ولا أخروية.

وما أحسن مناظرة وقعت بين الشيخ الأشعري [2] والجبائي في مسألة مراعاة الصلاح والأصلح، فقال الشيخ للجبائي: ما تقول في ثلاثة أشخاص مات أحدهم قبل البلوغ، والآخر مات بعد البلوغ كافرًا، والآخر مات بعده مؤمنًا.

فقال الجبائي: أما الصغير ففي الجنة، وأما الكافر الكبير ففي النار، وأما الكبير المؤمن

---

(١) اختلف المعتزلة في الصلاح الذي يقدر الله عليه، هل له كل أم لا كل له؟ فقال أبو الهذيل: لما يقدر الله عليه من الصلاح والخير كل وجميع، وكذلك سائر مقدوراته لها كل، ولا صلاح أصلح مما فعل. وقال غيره: لا غاية لما يقدر الله عليه من الصلاح ولا كل لذلك. وقالوا: إن الله يقدر على صلاح لم يفعله، إلَّا أنه مثل ما فعله. وقال قائلون: كل ما يفعله يجوز، ولا يجوز أن يكون صلاح لا يفعله، وهذا قول عباد. وقال قائلون: فيما يقدر الله أن يفعله بعباده شيء أصلح من شيء، وقد يجوز أن يترك فعلاً هو صلاح إلى فعل آخر وهو صلاح يقوم مقامه. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣١٦).

(٢) الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل، كان أبوه إسماعيل بن إسحاق سنيًا جماعيًا حديثيًا، أي على مذهب أهل السنة والجماعة ولد بالبصرة سنة ٢٦٠، ثم سكن بعد ذلك بغداد، إلى أن توفي بها سنة ٣٣٦، وكان في أول أمره معتزليًا، أخذ عن معتزلة البصرة وعلى رأسهم أبو علي الجبائي، وله مناظرات معه اشتهرت عنهما وفيها يقطع الأشعري الجبائي، وبلغت مؤلفاته نحو الثلاثمائة، رصد له منها ابن عساكر وابن فورك نحو ثمانية وتسعين. ودحض الأشعري من ناحية أدلة السمع وأدلة العقل التي ينكر بها المعتزلة رؤية الله في الآخرة والدنيا، وقال في أفعال الإنسان على عكس المعتزلة أنها مخلوقة لله وليس للإنسان فيها غير اكتسابها، أي الفاعل الحقيقي هو الله. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٥١، ٥٢).

....

ففي الدرجات العلا.

فقال له الشيخ: ما بال الصغير قصر به عن درجة الكبير المؤمن؟

فقال له الجبائي: لأنه لم يعلم قدر علمه.

فقال الشيخ: من حجته على مذهبه أن يقول: يا رب كان الأصلح في حقي أن تكون أبقيتني حيًّا كي أصل بالعمل الدرجة العليا.

فقال الجبائي في جوابه: أن يقول الله تعالى له: علمت أنك لو بقيت إلى سن التكليف لكفرت فتخلد في النار، فالأصلح في حقك موتك صغيرًا، كما فعلت بك لسلامتك من الخلود في النار التي هي من أعظم غنيمة[1]، فكيف وقد زدتك على ذلك ما لا بكيف من نعيم الجنة.

فقال له الشيخ: فإذن يقوم الثالث الذي مات كبيرًا كافرًا، بل وكل كافر من درجات لظى فيقول: يا رب كنا نرضى منك بأدنى من مرتبة هذا الصبي، فمالنا لم تمتنا صغارًا قبل التكليف وقد علمت منا الكفر بعده كما فعلت بهذا الصبي؟

فبهت الجبائي ولم يقدر أن يجيب بكلمة. فقال له الشيخ ﷺ: وقف حمار الشيخ في العقبة[2]، ثم قال: تعالت أن توزن أحكام ذي الجلال بميزان الاعتزال.

وأما المنقول: فقوله تعالى ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء:٢٣]. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [هود:١١٨]. ونحو ذلك مما هو كثير.

قوله: (فأكرم سبحانه من يشاء...إلخ). يشير إلى أن الأعمال ليست علة عقلية؛ لاستحقاق ثواب ولا عقاب، لما عرفت من وجوب استواء الأفعال كلها بالنسبة إليه تعالى. وما أثيب منها أو عوقب فهو بمحض فضله تعالى أو عدله، وإنما الأفعال علامات مخلوقة لله تعالى، بيَّن الشرع ما اختاره الله سبحانه أن تدل عليه من غير أن يكون بينهما ربط عقلي، وتسمية الثواب والعقاب جزاء، لأنهما في صورة الجزاء لسبق ما يدل عليهما شرعًا[3].

---

(١) اختلفت المعتزلة فيمن علم الله أنه يؤمن من الأطفال والكفار أو يتوب من الفساق، هل يجوز أن يميته قبل ذلك على مقالتين: فقال قائلون: لا يجوز ذلك، بل واجب في حكمة الله ألا يميتهم حتى يؤمنوا أو يتوبوا. وأجاز بشر بن المعتمر وغيره أن يميتهم قبل أن يؤمنوا أو يتوبوا. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣١٦).

(٢) قال السبكي في «طبقاته» بعد أن أورد هذه المناظرة (٣/ ٣٥٦): هذه مناظرة شهيرة وقد حكاها شيخنا الذهبي، وهي دامغة لأجل من يقلده لأن الذي يقلده يقول: إن الله لا يفعل شيئًا إلَّا بحكمة باعثة له على فعله ومصلحة واقعة وهي من المعتزلة في هذه المسألة فلو يدري شيخنا هذا لأضرب عن هذه المناظرة.

(٣) قال المعتزلة: في أصل العدل أن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يريد، ويحكم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو =

وكلا النوعين دال على سعة ملكه، وانقياد جميع الممكنات لإرادته، وعدم تعاصيها على باهر قدرته كل منها واقع على ما ينبغي[١] من جريه على وفق علمه وإرادته من غير أن يتجدد له بذلك كمال أو نقص لا حالاً ولا مآلاً، فالوجوب إذن والظلم عليه تعالى محالان، إذ الوجوب يستدعي تعاصي الممكنات، والظلم يستدعي التصرف على خلاف ما ينبغي.

وقد ورد أنه سبحانه يخلق لفضلة النار قومًا يعذبهم بها، ولفضلة الجنة قومًا ينعمهم بها من غير أن يسبق عمل للفريقين.

● **ص/ وكلا النوعين دال على سعة ملكه، وانقياد جميع الممكنات لإرادته وعدم تعاصيها على باهر قدرته، كل منها واقع على ما ينبغي من جريه على وفق علمه وإرادته من غير أن يتجدد له بذلك كمال أو نقص، لا حالاً ولا مآلاً.**

فالوجوب إذن والظلم عليه تعالى محالان؛ إذ الوجوب يستدعي تعاصي الممكنات، والظلم يستدعي التصرف على خلاف ما ينبغي.

● **ش/** مراده بكلا النوعين: الثواب والعقاب، أي إذا نظرت إلى الثواب، وما احتوت عليه الجنة من دقائق النعم الخارقة للعوائد التي لم تخطر قط على بال[٢] وإلى مثلها من دقائق العذاب وما احتوت عليه جهنم من أنواع العذاب التي لا تكيف، كل ذلك لا يوجب له سبحانه

=المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله، فهم لذلك القدرية، وإذا كان الله تعالى خالقًا لأفعال العباد وكان العباد، لا فعل لهم بطل التكليف الشرعي، لأن التكليف طلب، والطلب لابد أن تسبقه القدرة والحرية والاختيار وإذا لم يكن العبد مستقلاً بإيجاد فعله بطل العقاب والثواب الوارد بهما الوعد والوعيد وإذا لم يكن للإنسان حرية واختيار فلا فائدة من بعثه الأنبياء إذ البعثة دعوة، والدعوة لابد أن تسبقهما الحرية والاختيار. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص٣٥٩).

(١) من المسائل التي أثارها المعتزلة فيما يتعلق بمبدأ العدل وأدلوا بدلوهم فيها مسألة القدر وهل الإنسان مخير في أفعاله أم مجبر؟ فقالوا بأن الله تعالى ليس له في أكساب العباد ولا الحيوانات صنع ولا تقدير لا بإيجاب ولا بنفي. وإن الإنسان يمتلك الاختيار وحرية الإرادة في أفعاله، ذلك لأن القول بأن الإنسان مجبر في أفعاله يستلزم حسب رأيهم نسبة الظلم إلى الله تعالى فما كان تعالى ليحاسب ويعاقب العبد على فعل شيء أجبره على فعله. «الفصل» لابن حزم (٣/ ٢٥).

(٢) روى مسلم في صحيحه (٢/ ٢٨٢٤) كتاب الجنة، وصفة نعيمها وأهلها، في فاتحته عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «قال الله ﷻ: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر».

ومن هنا تعلم استحالة أن يكون فعله لغرض؛ لأنه لو كان له غرض في الفعل لأوجبه عليه وإلَّا لم يكن له علة، فيكون مقهورًا، كيف ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]؟!

فالغرض إما قديم، فيلزم قدم الفعل، وقد مر برهانه. وإما حادث فيفتقر إلى غرض، ثم كذلك ويتسلسل فيؤدي إلى حوادث لا أول لها، وقد مر برهانها.

وأيضًا: فالغرض إما لمصلحة تعود إليه أو إلى فعله، فالأول محال؛ لاستلزامه اتصاف ذاته العلية بالجواب. والثاني محال؛ لعدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح، ولأنه قادر على إيصال تلك المصلحة إلى العبد مثلاً بغير واسطة؛ ولأنه يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه أو التسلسل لنقل الكلام إلى تلك المصلحة نفسها.

تجدد كمال لذاته ولا بصفة من صفاته حتى يجب ذلك عليه، بل كل كمال يليق به.

فلم يزل متصفًا به في الأزل، وما لا يزال. ولا يوجب له فعله أو تركه نقصًا حتى يستحيل عليه وأما فائدتها بالنسبة إلينا فهي مستوية في دلالتها لنا على وجوده تعالى ووجود صفاته العلية وسعة جلاله، وعظيم جماله.

بل لم يزدنا وقوع النوعين وخلقه تعالى الأضداد إلَّا قوة علم بعظم اختياره، وسعة ملكه، وأنه ليس مجبورًا على فعل من الأفعال [1].

● **ص/ ومن هنا تعلم استحالة أن يكون فعله لغرض، لأنه لو كان له غرض في الفعل لأوجبه عليه، وإلَّا لم يكن له علة، فيكون مقهورًا.**

كيف؟ ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص:٦٨] بالغرض، إما قديم، فيلزم قدم الفعل، وقد مر برهانه. وإما حادث، فيفتقر إلى غرض، ثم كذلك ويتسلسل، فيؤدي إلى حوادث لا أول لها، وقد مر برهانها.

وأيضًا فالغرض : إما لمصلحة تعود إليه أو إلى فعله ، فالأول محال ؛ لاستلزامه اتصاف

---

(١) قال الغزالي في العلم بأفعال الله تعالى: إن فعل العبد وإن كان كسبًا للعبد فلا يخرج عن كونه مرادًا لله سبحانه فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلَّا بقضاء الله وقدرته وبإرادته ومشيئته، ومنه الشر والخير والنفع والضر والإسلام والكفر والعرفان والنكران والفوز والخسران والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والإيمان لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه يضل من يشاء ويهدي من يشاء: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾، ويدل عليه من النقل: قول الأمة قاطبة: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» «إحياء علوم الدين» (١/ ١١١).

....

ذاته العلية بالجواب. والثاني محال لعدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح ولأنه قادر على إيصال تلك المصلحة إلى العبد مثلاً بغير واسطة؛ ولأنه يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه، أو التسلسل لنقل الكلام إلى تلك المصلحة نفسها.

● ش/ يعني إنك إذا عرفت استواء الأفعال بالنسبة إليه تعالى، وأنه مختار في جميعها لا يجب عليه منها شيء، لزم أن لا يكون له تعالى غرض في شيء منها، أي لا علة[١] لشيء من الأفعال مشتملة على حكمة تبعثه على إيجاد ذلك الفعل أو إعدامه، بل هو جل وعلا مختار في كلا الأمرين.

واستدل في العقيدة على هذا المطلب بأوجه:

الأول: أنه لو كان له غرض في فعل من الأفعال لكان ذلك الفعل واجبًا عليه لا يتأتى له تركه وبيان الملازمة: أن معنى الغرض أن يشمل الفعل على حكمة تبعثه عقلاً على إيجاده بحيث يلزم نقصه لو لم يفعل، هذا معنى الغرض. فيكون موجبًا للفعل وإلا لم يكن غرضًا له علة فيه.

فقولي: «وإلَّا لم يكن له»، بيان للملازمة. وأما قولي: «فيكون مقهورًا»، فهو بيان الاستثنائية وهي قولنا: «لكنه لا يكون الفعل واجبًا عليه» لما يلزم عليه من قهره، وعدم اختياره.

إذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك، والغرض أن هذا الفعل فيه غرض لا يتأتى منه معه تركه، وقد علمت فيما سبق وجوب كونه جل وعلا مختارًا، فبطل إذًا أن يكون في فعل من أفعاله غرض يحمله على الفعل؛ قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[٢] [القصص: ٦٨].

الثاني: أن الغرض إما أن يكون قديمًا فيجب قدم الفعل وإلَّا كان الباري جل وعلا ناقصًا لفوات غرضه، أو حادثًا، فيحتاج هذا الغرض إلى غرض حادث؛ إذ هو من جملة الأفعال

---

(١) اختلفوا في العلل فقال قائلون: العلة علتان: علة قبل المعلول، وهي متقدمة بوقت واحد، وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد، فليس بعلة له، ولا يجوز أن يكون علة له، وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك، وهذا قول الجبائي. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٧٦).

(٢) يخبر تعالى أنه المنفرد بالخلق والاختيار، وأنه ليس له في ذلك منازع ولا معقب، قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ أي: ما يشاء، فما يشاء كان وما لم يشأ لم يكن، فالأمور كلها خيرها وشرها بيده ومرجعها إليه. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٤١١).

....

الحادثة، ويلزم التسلسل وحوادث لا أول لها.

وقدم الفعل باطل، لما عرفت من برهان حدوث العالم، والتسلسل وهو إثبات حوادث لا أول لها، باطل، وقد سبق برهانه.

الثالث: الغرض إما مصلحة في الفعل تعود إليه تعالى، أو مصلحة تعود إلى خلقه[1].

والأول باطل؛ لأنه يوجب اتصاف ذاته بالحوادث وقد مر بطلانه، ويوجب أيضًا أن يكون ناقصًا في ذاته، وإنما تكمل بأفعاله.

والثاني باطل لما عرفت من عدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح عليه تعالى؛ ولأن غرض العبد إنما هو حصول لذة له أو دفع ألم، والله سبحانه وتعالى قادر على إيصال ذلك له بغير واسطة فعل.

وأيضًا: ننقل الكلام إلى هذه المصلحة فنقول: ما الموجب لخلقها ووجودها بواسطة الفعل؟

فإن قيل: لذات كونها مصلحة. لزم تعليل الشيء بنفسه لأنها صارت غرض نفسها.

وإن قيل: لغرض زائد عليها. نقلنا الكلام إلى ذلك الغرض، ولزم التسلسل.

وكما عرفت وجوب نفي الغرض في أفعاله تعالى كذلك يجب في أحكامه.

وما يذكره فقهاء أهل السنة من علل الأحكام إنما هو بالجعل الشرعي ورعيه تفضلاً، لا بالحكم العقلي وإيجابه الأحكام.

---

(١) قال الغزالي في بيان العلم بأفعال الله: أنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده، لأنه لا يجب عليه سبحانه شيء بل لا يعقل في حقه الوجوب فإنه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ وليت شعري بما يجيب المعتزلي في قوله: إن الأصلح واجب عليه. في مسألة تعرضها عليه: وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ ماتا مسلمين، فإن الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لأنه تعب بالإيمان والطاعات بعد البلوغ، ويجب عليه ذلك عند المعتزلي، فلو قال الصبي: يا رب لم رفعت منزلته عليّ؟ فيقول: لأنه بلغ واجتهد في الطاعات، ويقول الصبي: أنت أمتني في الصبا. فكان يجب عليك أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد، فقد عدلت عن العدل في التفضيل عليه بطول العمر له دوني فلم فضلته؟ فيقول الله تعالى: لأني علمت أنك لو بلغت لأشركت أو عصيت. فكان الأصلح لك الموت في الصبا هذا عذر المعتزلي عن الله ﷻ، وعند هذا ينادي الكفار من دركات لظى ويقولون: يا رب أما علمت أننا إذا بلغنا أشركنا فهلا أمتنا في الصبا فإنا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم، فبماذا يجاب عن ذلك. «إحياء علوم الدين» (١/ ١١٢).

قالوا: إذا لم يكن غرض فالفعل سفه. قلنا: السفه عرفًا ما فعل مع الجهل بالعواقب أو ترجيح اللذات الحاضرة حتى يفعل السفيه ما فيه ضرورة أو حتفه ولا يشعر. وأين هذا من فعل المثالي عن تجدد كمالاً ونقصان الذي لا يعزب عن علمه شيء على الإطلاق من سر أو إعلان.

ولهذا اعترض على ابن الحاجب[1] قوله في أصوله في باب القياس عندما تعرض لذكر شروط العلة: ومنها: أن تكون بمعنى الباعث. وتأول بأن مراده: الباعث للمكلف على الامتثال، لا الباعث له تعالى على الحكم.

والحق أنها مع ذلك عبارة موهمة، فيجب تجنبها، وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة من أفعال الله تعالى موهمًا للتعليل بالأعراض؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فإنه يجب تأويله فتجعل اللام في قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ [2] لام الصيرورة.

مثلها في قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص:٨]، أو هي من الاستعارة التبعية على ما تقرر في فن البيان.

● ص/ قالوا: إذا لم يكن غرض فالفعل سفه. قلنا: السفه عرفًا ما فعل مع الجهل بالعواقب أو ترجيح اللذات الحاضرة حتى يفعل السفيه ما فيه ضرورة أو حتفه، ولا يشعر، وأين هذا من فعل المثالي عن تجدد كمالاً، ونقصان الذي لا يعزب عن علمه شيء[3] على الإطلاق من سر أو إعلان.

---

(١) ابن الحاجب هو الإمام العلامة المقرئ الأصولي الفقيه النحوي، جمال الأئمة والملة والدين، أبو عمرو عثمان ابن عمر بن أبي بكر بن يونس، الكردي الدويني الأصل، الأسنائي المولد المالكي، صاحب التصانيف. وكان من أذكياء العالم، رأسًا في العربية، وعلم النظر، درس بجامع دمشق وبالنورية المالكية. قال الذهبي: نزح عن دمشق هو والشيخ عز الدين ابن عبد السلام عندما أعطى صاحبها بلد الشقيف للفرنج، فدخل مصر وتصدر بالفاضلية، ثم انتقل إلى الأسكندرية، فلم تطل مدته هناك وبها توفي سنة ٦٤٦. «سير الأعلام» للذهبي (٢٣/ ٢٦٤).

(٢) ومعنى الآية: أنه تبارك وتعالى خلق العباد ليعبدوه وحده لا شريك له فمن أطاعه جازاه أتم الجزاء، ومن عصاه عذبه أشد العذاب، وأخبر أنه غير محتاج إليهم بل هم الفقراء إليه في جميع أحوالهم فهو خالقهم ورازقهم. وروى أحمد بسنده عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «يعني قال الله تعالى: يابن آدم تفرغ لعبادتي أملأ صدرك غنى وأسد فقرك، وإلَّا تفعل ملأت صدرك شغلاً، ولم أسد فقرك». «تفسير ابن كثير» (٤/ ٢٣٨).

(٣) قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [يونس:٦١] وقال تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ:٣]. قال ابن كثير: قال مجاهد وقتادة ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ﴾ لا يغيب عنه أي الجميع مندرج تحت علمه فلا يخفى عليه شيء. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٥٤٢).

....

● ش/ هذه شبهة من جهة المعتزلة[1] القائلين بثبوت الأعراض الموجبة للأفعال والأحكام.

وتقريرها: أن قالوا: لو كان الفعل أو الحكم واقعًا بغير غرض للزم السفه أو العبث ممن صدر منه، لكنه تعالى حكيم يستحيل عليه العبث والسفه، فيستحيل إذن أن يفعل أو يحكم لا لغرض .

والجواب: منع الملازمة، وذلك أن السفه في العرف: عبارة عن الجهل بالمصالح، وخفة العقل، حتى إن السفيه ليفعل ما يضر به أو يهلكه حالاً أو مآلاً وهو لا يشعر، أو يشعر لكنه لجهله وخفة عقله يرجح المرجوح من قضاء لذة حالية لا بقاء لها مثلاً على عقوبات عظيمة دائمة.

وأما العبث: فيطلق في العرف على فعل الشيء مع الذهول أو عدم القصد، وهذا كله لا لزوم بينه وبين نفي الغرض، لا نقول: إنه تعالى لا غرض له في الفعل مع أن أفعاله كلها جارية على وفق علمه وإرادته، لا يلحقه ضرر من قبلها ولا يتجدد له كمال بفعلها، بل هو الغني في ذاته وصفاته أزلاً، وفيما لا يزال.

ثم الحكمة المنسوبة إليه تعالى عبارة عن: علمه بالأشياء وقدرته على إحكامها وإتقانها، فهي تقتضي العلم والقدرة، وهما واجبتان له تعالى، لا فعل الشيء لغرض كما زعمت المعتزلة[2].

---

(١) في أصل العدل عند المعتزلة قالوا: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يريد، ويحكم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله فهم لذلك القدرية، وإذا كان الله تعالى خالقًا لأفعال العباد -وكان العباد لا فعل لهم- بطل التكليف الشرعي، لأن التكليف طلب، والطلب لابد أن تسبقه القدرة والحرية والاختيار، وإذا لم يكن العبد مستقلاً بإيجاد فعله بطل العقاب والثواب الوارد بهما الوعد والوعيد. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص ٣٥٨).

(٢) اختلفت المعتزلة هل الباري قادر على خلق الأعراض؟ وهم فرقتان، فزعم فريق منهم أن الله يقدر على خلق الأعراض وإنشائها. وزعمت فرقة أخرى منهم -وهم أصحاب معمر-: أنه لا يجوز أن يخلق الله عرضًا، ولا يوصف بالقدرة على خلق الأعراض. واختلفت المعتزلة في الباري هل يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده أم لا؟ وهم فرقتان، فزعم أكثرهم أن الباري لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده =

....

وإذا فهمت هذا في أفعاله فافهم مثله في أحكامه فإنها أيضًا حادثة على وفق علمه لا يتطرق له من قبلها نقص.

كيفما وجهها على عبيده، وإن فسرت المعتزلة السفه والعبث بنفي الغرض سلمنا الملازمة ومنعنا الاستثنائية.

وقصارى الأمر: أنا نمنع على هذا التقدير إطلاق هذين اللفظين بالنسبة إليه تعالى لإيهامها معنى يستحيل في حقه تعالى، وهو ما ذكرنا أنهما يدلان عليه عرفًا لا لما ذكروه من دلالتهما على نفي الغرض.



= على وجه من الوجوه. وزعم بعضهم -وهو الشحام- أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده وأن حركة واحدة تكون مقدورة لله وللإنسان، فإن فعلها الله كانت ضرورة، وإن فعلها الإنسان كانت كسبًا. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣٧٤).

فصل

وإذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الأفعال بالنسبة إليه تعالى عرفت جهالة من تسور على الغيب، ورأى أن العقل يتوصل وحده دون الشرع[١] إلى إدراك الحسن والقبيح عنده جل وعلا، على أنه لو سلم لهم ذلك جدلاً لم يجزم العقل بشيء من ذلك لتعارض أوجه من النظر في ذلك متضادة.

فإذًا لم نعرف وجوب الإيمان، ولا تحريم الكفران إلَّا بعد مجيء الشرع.

● **ص/** **فصل**

وإذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الأفعال بالنسبة إليه تعالى عرفت جهالة من تسور على الغيب، ورأى أن العقل يتوصل وحده دون الشرع إلى إدراك الحسن والقبيح عنده جل وعلا، على أنه لو سلم لهم ذلك جدلاً لم يجزم العقل بشيء من ذلك لتعارض أوجه من النظر في ذلك متضادة[٢]. فإذًا لم نعرف وجوب الإيمان، ولا تحريم الكفر إلَّا بعد مجيء الشرع.

● **ش/** لما حقق أن مذهب أهل السنة أن الأفعال كلها مسندة إلى الله تعالى ابتداء من غير واسطة لا تأثير لغيره في شيء منها لزم أن الأفعال كلها مستوية لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته أو صفته، ولا يتصف بعضها بالقبح من حيث ذاته أو صفته، فلا مجال للعقل إذًا في إدراك حكم شرعي لها؛ إذ لا سبب له ما عرفت. فليس الحسن شرعًا عند أهل الحق إلَّا ما قيل فيه افعلوه[٣].

---

(١) قال الشيخ عبد الحليم محمود بهامش «لطائف المنن» (ص٥٤): مضى القرن الأول على الفطرة، ومضى القرن الثاني أو أكثره على ذلك، ثم كانت الفلسفة اليونانية وهي فلسفة وثنية لأنها تصدر عن العقل لا عن الوحي، وكل فكرة تصدر عن العقل لا عن الوحي في عالم ما وراء الطبيعة، أي في عالم العقيدة إنما هي فكرة وثنية أي أنها فكرة لاحق لها في الوجود، لأن عالم العقيدة إنما هو من اختصاص الله، يبينه على لسان رسله، وكل تدخل من الإنسان في هذا العالم إنما هو تدخل فيما ليس للإنسان التدخل فيه لأنه اقتحام لساحة محرمة مقدسة لا ينبغي أن يدخلها الإنسان إلا دخول الساجد الخاشع الخاضع المسلم لما جاء به الوحي الإلهي.

(٢) واستكمالاً لما تقدم قبل هذا ويجب على المؤمن ألَّا يقيم وزناً أي وزن لأي نتاج فكري في عالم ما وراء الطبيعة سواء خالف معتقده أو وافقه، إنه في معتقده يدين لله وحده، وكفى بالله مصدرًا، وكفى بالله هاديًا، وكفى بالله مرشدًا، ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم. إن كل ما عدا الهدى الإلهي في عالم الدين إنما هو وثنية وضلال. الشيخ عبد الحليم محمود في هامش «لطائف المنن» (ص ٥٤).

(٣) أهم القضايا التي أثارها المعتزلة فيما يتعلق بأصل العدل الإلهي قضية الحسن والقبح، وهل هما ذاتيان أم أنهما أمران نسبيان يحددهما الشرع؟ فعلى ضوء إيمان المعتزلة المطلق بالعقل، وتعويلهم عليه في تحديد الكثير من الأحكام. فقد قرروا أن تحديد الحسن والقبح هو أمر موكول إلى العقل، فهو باستطاعته أن يصدر القول=

....

وليس القبيح شرعًا إلَّا المقول فيه: لا تفعلوه، وتخصيص كل واحد منهما بما اختص به من الأفعال لا علة له.

وقالت المعتزلة: الأفعال الاختيارية حسنة وقبيحة من جهة العقل، وزعموا أن منها ما يدركه العقل بالضرورة، كحسن الصدق النافع والإيمان، وقبح الكذب الضار والكفران.

ومنها: ما يدركه بالنظر، كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع.

ومنها: ما يقف عن إدراكه إلَّا بإنباء الشرع، كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال[١] .

وقضوا أن الشارع في هذا النوع مخبر عن حال المحل، لا إنه إنشاء فيه حكمًا.

قالوا: كالحكيم الذي يخبر أن هذا العقار حار أو بارد.

ثم اختلفوا فذهب القدماء إلى أن الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها.

وقال قوم منهم: هي حسنة وقبيحة لصفة لازمة، كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المقتضي عدم المفسدة، وكالزنا المشتمل على اختلاط الأنساب المقتضي تركه تعاهد الأولاد.

وقال قوم منهم: بالفرق بين القبيح فهو قبيح لصفته، والحسن فهو حسن لذاته[٢]، وحجتهم: أن الذوات كلها مستوية، والتميز إنما هو بالصفات، فلو قبح الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى.

= الفصل في هذا المجال، وبناء على ذلك فقد آمنوا بأن حسن وقبح الأشياء أمران ذاتيان وأن دور الشرع في هذا المجال وهو تقرير وإثبات هذا الحسن أو القبح، وعلى هذا فإن لهما وجودًا مستقلاً قبل أن يقرره الشرع. «الملل والنحل» (١/ ١٢١).

(١) روى مسلم في صحيحه (١٣٩، ١١٣٨) كتاب الصيام، ٢٢- باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الأضحى ويوم الفطر.

(٢) اهتم المعتزلة اهتمامًا لا حد له بالبحث في مشكلة الحسن والقبح العقليين، أي إرجاع التمييز بين الحسن والقبح أو الخير والشر إلى العقل. لقد كان متوقعًا من المعتزلة كفرقة من الفرق الإسلامية التي اعتزت بالعقل اعتزازًا كبيرًا أن ترجع معيار التمييز بين الخير والشر أي بين الحسن والقبح إلى العقل أساسًا. ذلك أنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى قد خلق لنا عقولاً نستطيع بمقتضاها وعلى أساسها التمييز بين شيء يعد خيرًا وشيء يعد شرًا، شيء يعد حسنًا وشيء آخر يعد قبيحًا. وهذا يدلنا على الحكمة الإلهية البالغة وعناية الله تعالى بموجوداته أو مخلوقاته ومن بينها الإنسان. انظر «الفلسفة العربية» (ص ٣١٩).

....

وقال الجبائي وأتباعه: الفعل يحسن أو يقبح بوجه واعتبار، كضرب اليتيم يحسن إن كان للتأديب ويقبح إن كان لغيره.

والرد على الجميع: ما مضى من كون الأفعال لا تأثير للعباد في شيء منها حتى يحسن عقلاً طلبها منهم أو النهي عنها، وإنما مرجع الأحكام الشرعية إلى بيان كون تلك الأفعال أمارة على ما جعلت عليه من ثواب أو عقاب أو عدمها.

ولو اتصف الفعل بالحسن أو القبح لذاته، أو لصفة لازمة لما كلف الله الكافر بالإيمان، والتالي باطل بالإجماع.

وبيان الملازمة: أنه تعالى علم أن الكافر لا يؤمن فتكليفه بالإيمان تكليف بمستحيل، وهو قبيح عندهم[١].

وأيضًا: لو كان الفعل حسنًا أو قبيحًا لذاته أو لصفة لازمة لما اختلف بأن يكون تارة حسنًا وتارة قبيحًا، ولا اجتمع النقيضان في قول القائل: لأكذبن غدًا، صدق أو كذب.

والبحث في المسألة طويل، وقد بان الحق فيها، فلا حاجة إلى التطويل.

قوله: (على أنه لو سلم لهم ذلك جدلاً لم يجزم العقل بشيء لتعارض أوجه من التطويل في ذلك متضاده)، يعني: أنه لا خفاء في فساد مذهب المعتزلة على أصول أهل الحق كما سبق.

وكذا أيضًا يستبين فساد مذهبهم في أن العقل يدرك حكم الشرع في الأفعال، وإن لم يبعث نبي، على تقدير أن نسلم لهم جدلاً أصل التحسين والتقبيح عقلاً؛ لتضاد أوجه النظر بحيث يستبين بها فساد رأيهم في ذلك .

فإنا لو نظرنا قبل مجيء الشرع في شكره تعالى على إنعامه علينا، لكان العقل يقتضي عند

---

(١) قال الغزالي في بيان العلم بأفعال الله: إن معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل، خلافًا للمعتزلة؛ لأن العقل وإن أوجب الطاعة فلا يخلو إما أن يوجبها لغير فائدة وهو محال، فإن العقل لا يوجب العبث، وإما أن يوجبها لفائدة وغرض وذلك لا يخلو إما أن يرجع إلى المعبود وذلك محال في حقه تعالى، فإنه يتقدس عن الأغراض والفوائد، بل الكفر والإيمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سيان، وإما أن يرجع ذلك إلى غرض العبد وهو أيضًا محال لأنه لا غرض له في الحال، بل يتعب به وينصرف عن الشهوات لسببه وليس في المآل إلَّا الثواب والعقاب. «إحياء علوم الدين» (١/ ١١٣).

....

المعتزلة أن شكره تعالى واجب من غير أن يتوقف في ذلك على مجيء الشرع؛ لأن معرفته تعالى ومعرفة كونه منعمًا يدركهما العقل بدون شرع، وكذا يدرك بدونه حسن شكر المنعم وقبح كفرانه، فيدرك إذًا وجوب الشكر وتحريم الكفران بدون شرع.

فيقال لهم: هذا الشكر لو وجب قبل الشرع لكان له فائدة. إذ ما لا فائدة له ليس يحسن حتى يجب، لكن ثبوت الفائدة فيه قبل الشرع باطل[١]؛ لأن الفائدة فيه إما أن ترجع إلى العبد الشاكر أو إلى الرب المشكور، وعودها إلى العبد إما في العاجل أو في الآجل.

والأقسام كلها باطلة أما بطلان عودها إلى العبد عاجلاً؛ فلأنه إنما يحصل له في العاجل التعب فقط. وأما بطلان عودها إليه آجلاً، فلأن العقل لا مجال له قبل الشرع في شيء من أمور الآخرة إجماعًا.

وأما بطلان رجوعها إلى الرب تعالى فلتعاليه جل وعلا أن يتجدد له كمال، بل هو الكامل بذاته وصفاته الأزلية، والغني عن الخلق وأعمالهم، فهذا الوجه من النظر العقلي[٢] يدفع وجوب الشكر، ويعارض الوجه الذي أوجبه عندهم وهو إدراك كونه تعالى منعمًا.

فإن قالوا: لا نسلم أنه ليس في الشكر فائدة قبل الشرع، بل فيه فائدة للعبد، وهو الأمن من العقوبة التي يحتمل ثبوتها على تقدير الإعراض عن الشكر.

قلنا: وكذلك يحتمل أن يعاقب في فعل الشكر من وجهين :

---

(١) حينما تثبت وجود الله عقلياً ليس في ذاك كبير فائدة، ولا يبرر ذلك وجودها ولا قيمة لما تثبته، وإثباتها والعدم سواء ذلك أن العقل الذي أثبت هو العقل الذي يمكنه أن ينكر، وهو العقل الذي ينكر بالفعل. ولا لزوم إذن للطنطنة والتصفيق الذي نحيي به كل عبقرية فكرية في الشرق أو في الغرب تحاول فكريًا أن تثبت وجود الله، إننا لا نقيم عقيدتنا على فكر بشري مهما كان هذا الفكر عبقريًا. الشيخ عبد الحليم محمود بهامش لطائف المنن (ص ٥٤).

(٢) اختلفت المعتزلة: هل يعلم وعيد الكفار بالعقل أو بالخبر دون العقل؟ على ستة أقاويل، فقال بعضهم: العذاب على الكبائر كلها الكفر منها وغير الكفر واجب في العقول، وإن إدامته كذلك. وقال بعضهم: ليس يجب هذا في كل الذنوب ولكن في الكفر خاصة. وقال بعضهم: ليس يجب في العقول إلَّا التفريق بين المحسن والمسيء والولي والعدو، والتفرقة تكون بضروب شتى، منها تعذيب المذنب بعذاب لا ينقطع وسلامة المطيع في ذلك، ومنها: إفناؤه وإبقاء المطيع، ومنها تفضيل المطيع في النعيم، ولله عندهم أن يعفو عن جميع المذنبين ويديم نعيمهم تفضلاً. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣٥٣).

....

الأول: أنه أتعب فيه الذات المملوكة لله تعالى وتصرف في ذلك بغير إذن فصار كمن شكر ملكًا أوصل له نعمة بأن يتعب عبيد الملك في أداء شكرها بغير إذنه، فلا إشكال أنه قد تعرض بنفسه بشكر الملك على هذا الوجه للعقوبة [١].

الثاني: أن من أعطاه ملك جواد في غاية الجود كسرة صغيرة من خبز الشعير مثلاً وله من خزائن أنواع الأطعمة وأجناس الأموال ما لا نهاية له، ولا ينقص بما يعطي منه. ثم صار ذلك الفقير المحتاج يشكر الملك، ويثني عليه في المحافل على إعطاء تلك الكسرة من الشعير لاستحق العقوبة لاستهزائه بالملك واستصغار قدره حين يمدحه بما لا بال له عنده، ولا شك أن نعم الدنيا والآخرة كلها بالنسبة إلى عظيم قدرة الله تعالى وسعة ملكه وجلاله لا شيء.

فقد بان لك بهذا أن دخول العقل إلى طلب أحكام الله تعالى[٢] في الأفعال بميزان التحسين والتقبيح، دخول بميزان مختل ينقلب به صاحبه خاسئًا وهو حسير.

فالحق وقف ذلك على الشرع وألجأ معرفته إلى السمع فوجب البحث عن النبوة وتحقيق شروط الرسالة، وهو الفصل الذي نشرع فيه الآن.



---

(١) إن الله ﷻ إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافًا للمعتزلة، لأنه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكًا حتى يكون تصرفه فيه ظلمًا، ويدل على جواز ذلك وجوده. «إحياء علوم الدين» (١/ ١١٢).

(٢) قال ابن تيمية في كتابه: «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»: إن الناس لو ردوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلّا اختلافًا واضطرابًا وشكًا وارتيابًا. والسيوطي يقول: أما اختلاف أهل البدعة أنهم أخذوا الدين من المعقولات والآراء فإن النقل والرواية عن الثقات قلما يختلف. أما دلائل العقول فقلما تتفق، بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر. انظر «الفلسفة العربية» (ص ٣٢١).

فصل

ومن الجائزات ويجب الإيمان به: بعثه الرسل[1] إلى العباد ليبلغوهم أمر الله سبحانه ونهيه وإباحته، وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع، لـما عرفت أن العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية، ولا ما بينهما.

● **ص/** **فصل**

ومن الجائزات ويجب الإيمان به: بعثه الرسل إلى العباد؛ ليبلغوهم أمر الله سبحانه ونهيه وإباحته، وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع لما عرفت أن العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما.

● **ش/** لما فرغ من ذكر الإلهيات وما يتعلق بها شرع في النبوات وينحصر الكلام فيها في ثلاث مسائل:

الأولى: في معنى: النبوة والنبي والرسالة والرسول.

الثانية: في حكم الرسالة.

والثالثة: في إقامة الدليل على ثبوتها وما يتعلق بذلك.

● **المسألة الأولى: في معنى النبوة والنبي:**

لفظ النبوة في اللغة على وجهين: مهموز، وغير مهموز.

فأما في لغة من همز فهو مأخوذ من النبأ، وهو الخبر، ويحتمل أن يكون فعيل بمعنى مفعول، أي هو مُنبأ بالغيوب، أو بمعنى فاعل أو مفعل أو هو منبئ بما أطلعه الله تعالى عليه، ويصح ترك الهمز في هذين الوجهين تسهيلاً.

وأما في لغة من لم يهمزه من أصله، فهو مأخوذ من النَّبوة -بفتح النون- وهو: ما ارتفع من الأرض يقال: نبا الشيء إذا ارتفع. فالمعنى على هذا: أن النبي مرتفع على طور البشر باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى.

---

(١) قال تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة:٢١٣]. وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء:١٦٥] وقال تعالى: ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [الأنعام:٤٨، والكهف:٥٦].

....

وليست النبوة صفة ذاتية للنبي كما صار إليه الكرامية[١]، ولا مكتسبة كما صار إليه الفلاسفة؛ فإنهم يرون التزكية والتخلية صقالاً في مرآة النفس إلى أن يتهيأ كما لا يتهيأ لإدراكه غيره، وإنما مرجع النبوة إلى اصطفاء الله تعالى عبدًا من عبيده بالوحي إليه[٢].

فالنبوة عندنا: هي اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك أو دونه، فإن أمر تبليغه فرسالة.

فالمختص بالأول والثاني رسول وبالأول فقط نبي، فالرسول إذًا أخص من النبي مطلقًا، فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً[٣]. وقيل: هما بمعنى. وقيل: بينهما عموم وخصوص بوجه، فيجتمعان في الرسول عن البشر، وينفرد النبي فيمن أوحي إليه من البشر ولم يؤمر بالتبليغ، وينفرد الرسول فيمن أوحى إليه من الملائكة وبعث إلى غيره.

وقيل: هما متباينان، وأن الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع، والنبيون هم الذين يحكمون بالمنزل[٤] على غيرهم مع أنهم يوحى إليهم.

● **المسألة الثانية: في حكم الرسالة:**

مذهب أهل الحق: أن الرسالة ممكنة، تفضل مولانا جل وعلا بها، وأوجبتها المعتزلة عقلاً على أصلهم في وجوب مراعاة الصلاح والأصلح، ومنعتها البراهمة عقلاً، ولا يخفى فساد

---

(١) الكرامية أصحاب محمد بن كرام المتوفى (٢٥٥) وشرح مذهبه في كتاب «عذاب القبر» له، وكان يدعو إلى تجسيم معبوده وقال: إنه جسم له حد ونهاية، وقالوا في النبوة: النبوة والرسالة صفتان حالَّتان في النبي والرسول سوي الوحي إليه وسوى معجزاته وعصمته عن المعصية، وكل ذنب أسقط العدالة أو أوجب حدًا فهم معصومون منه، وغير معصومين مما دون ذلك، وأن النبي إذا ظهرت دعوته فمن سمعها منه أو بلغه خبره لزمه تصديقه والإقرار به من غير توقف على معرفة دليله. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص ٣٢٧، ٣٢٨).

(٢) قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَـٰرُونَ وَسُلَيْمَـٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [النساء:١٦٣].

(٣) وقد اختلف في عدد الأنبياء والمرسلين، والمشهور في ذلك حديث أبي ذر الطويل، وذلك فيما رواه ابن مردويه رحمه الله في «تفسيره» حيث قال بسنده عن أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله كم الأنبياء؟ قال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا»، قلت: يا رسول الله كم الرسل منهم؟ قال: «ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفير»، قلت: يا رسول الله من كان أولهم؟ قال: آدم. قلت: يا رسول الله، نبي مرسل؟ قال: «نعم خلقه الله بيده ثم نفخ فيه من روحه ثم سواه قبلًا»، الحديث بطوله انظر «تفسير ابن كثير» (١/ ٥٨٥).

(٤) قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ الآية [المائدة:٤٩].

....

المذهبين إن حققه ما مضى من بطلان أصل التحسين والتقبيح، ومراعاة الصلاح والأصلح[(١)]، فلا حاجة لنا إلى التطويل بكثرة الحجج، وقد اتضح الحق وصار نهارًا.

● **وأما المسألة الثالثة: فسنذكر ما يتعلق بها مع لفظ العقيدة:**

وقوله: (ليبلغوهم عن الله..إلخ)، إشارة منه إلى بعض فوائد بعثة الرسل، وخص هذه الفائدة لأنها مقصورة عليهم، لا يمكن وصول العقل إليها بدونهم.

وأما غيرها مما أوضحوه من الأحكام العقلية وأدلتها القطعية فقد يتوصل العقل بدونهم إلى شيء منها، لكن ظهرت الفائدة في هذا النوع.

وشبهه: أنهم أرشدوا العقول إلى الحق فيه بدون كبير تعب[(٢)]، وفطنوها إلى دقائق من الأنظار لم تكن تستقل بإدراكها، وقطعوا معاذر الخلق من كل وجه.

قوله: (وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع)، الإشارة راجعة إلى الأمر والنهي والإباحة وخطاب الوضع هو الحكم على أمر بأنه سبب أو شرط أو مانع لتلك الأشياء المذكورة، فالسبب كحكم الشرع على دخول الوقت بأنه سبب لوجوب الصلاة والأمر بها، وعدة المرأة[(٣)]؛ فإنها سبب لمنع النكاح، وانعقاد البيع فإنه سبب لإباحة التصرف في المبيع.

وقوله: (ولا ما بينهما)، يعني وهو ما ليس بطاعة ولا معصية، كالمباح وخطاب الوضع؛ إذ كل ذلك لا يعرف إلَّا من قبل الشرع.

---

(١) يذهب الكلاباذي في معرض نقده لفكرة الأصلح إلى أن القول بالأصلح يؤدي إلى القول بنهاية القدرة، إذ إن الأصلح هو ما لا يمكن أن يوجد خير منه، وإذن ففيه تحديد للقدرة، لأن الله تعالى إذا فعل بعباده غاية الصلاح فليس وراء الغاية شيء، فلو أراد أن يزيدهم على ذلك الصلاح صلاحًا آخر لم يقدر عليه، ولم يجد بعد الذي أعطاهم لما يعطيهم مما يصلح لهم، والله يتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. «الفلسفة العربية» (ص ١٠٥).

(٢) قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب:٧٢] قال ابن كثير في «تفسيره» عن ابن عباس: يعني بالأمانة الطاعة، عرضها عليهم قبل أن يعرضها على آدم فلم يطقنها، فقال لآدم: إني قد عرضت الأمانة على السموات والأرض والجبال فلم يطقنها، فهل أنت آخذ بما فيها؟ قال: يا رب وما فيها؟ قال: إن أحسنت جزيت وإن أسأت عوقبت. فأخذها آدم فتحملها فذلك قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ «تفسير ابن كثير» (٣/ ٥٣٨).

(٣) قال تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ الآية [البقرة:٢٢٨]. وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة:٢٣٤] وقال تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا ٱلْعِدَّةَ﴾ [الطلاق:١].

وتفضل سبحانه بتأييدهم بالمعجزة الدالة على صدقهم، وهي فعل الله سبحانه خارق للعادة مقارن لدعوى الرسالة، متحدى به[1] قبل وقوعه غير مكذب يعجز من يبغي معارضته عن الإتيان بمثله.

● ص/ وتفضل سبحانه بتأييدهم بالمعجزة الدالة على صدقهم، وهي فعل الله سبحانه خارق للعادة مقارن لدعوى الرسالة متحدى به قبل وقوعه غير مكذب يعجز من يبغي معارضته عن الإتيان بمثله.

● ش/ المعجزة: اسم فاعل مأخوذ من الإعجاز، مصدر أعجز، وهو لفظ أطلق على الآية الدالة على صدق النبي ﷺ، وذكر إمام الحرمين أن في إطلاق لفظ المعجزة عليها توسعًا من وجهين:

أحدهما: أن اللفظ يشعر بحقيقة العجز، ولا يصح ثبوت العجز؛ لأنه إن كانت الآية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح لفظ العجز حقيقة على ما ليس بمقدور، وإن كانت من جنس مقدور البشر، فالعجز عندنا يقارن المعجوز عنه، والمعارضة منتفية، فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها، فقد تسامح وأطلق العجز على انتفاء القدرة كما يتسامح في الجهل ويطلق على انتفاء العلم.

الوجه الثاني في التوسع: أن لفظ المعجزة يشعر بفاعل العجز، والله تعالى هو فاعل العجز فسمى ما فعل العجز عنده معجزًا مجازًا.

وأما قوله: (وهي فعل الله سبحانه...إلخ)، فشرح هذا يستبين ببيان ما احترز منه بكل قيد من تلك القيود، وإليه الإشارة بقوله:

(١، ٢) قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة:٢٣].

قال ابن كثير: يعني من مثل القرآن. قاله مجاهد وقتادة، واختاره ابن جرير الطبري والزمخشري والرازي ونقله عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن البصري وأكثر المحققين، ورجح ذلك بوجوه من أحسنها:

أنه تحداهم كلهم متفرقين ومجتمعين، سواء في ذلك أميهم وكتابيهم، وذلك أكمل في التحدي وأشمل من أن يتحدى آحادهم الأميين ممن لا يكتب ولا يعاني شيئًا من المعلوم، وبدليل قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ﴾. «تفسير ابن كثير» (١/ ٥٩، ٦٠).

فاحترز بالأول من القديم فليس فعلاً لله تعالى فلا يكون معجزة. ودخل فيه الفعل الذي تعلقت القدرة الحادثة به كتلاوة النبي ﷺ القرآن فهو معجزة لرسول الله ﷺ دون غيره. إذ غيره إذا تلاه إنما يحكيه وليس هو الآخذ له عن الملك ودخل فيه ما لا يتعلق به القدرة الحادثة كإحياء الموتى وتكثير الطعام [١] وانقياد الشجر ونحو ذلك.

وعين بعض أصحابنا في المعجزة أن تكون من النوع الثاني لا الأول، فيكون معجزة القرآن على هذا في نظمه المخصوص[٢]، واطلاع النبي ﷺ على ذلك دون سائر الناس وكلا الأمرين ليس من فعله ولا كسبه وهذا الثاني أظهر، والله تعالى أعلم.

● **ص/** فاحترز بالأول من القديم، فليس فعلاً لله تعالى، فلا يكون معجزة، ودخل فيه الفعل الذي تعلقت القدرة الحادثة به، كتلاوة النبي ﷺ القرآن فهو معجزة لرسول الله ﷺ دون غيره.

إذ غيره إذا تلاه إنما يحكيه[٣]، وليس هو الآخذ له عن الملك، ودخل فيه ما لا يتعلق به القدرة الحادثة كإحياء الموتى، وتكثير الطعام وانقياد الشجر [٤] ، ونحو ذلك.

وعين بعض أصحابنا في المعجزة أن تكون من النوع الثاني لا الأول، فيكون معجزة القرآن على هذا: في نظمه المخصوص واطلاع النبي ﷺ على ذلك دون سائر الناس، وكلا الأمرين ليس من فعله ولا كسبه، وهذا الثاني أظهر، والله تعالى أعلم.

● **ش/** يعني أنه احترز بالشرط الأول -وهو كون المعجزة فعلاً لله تعالى- مما لا يكون فعلاً له تعالى، كالصفة القديمة، وإنما لم يصح أن يكون القديم معجزة لعدم اختصاص بعض المتحدين

---

(١) روى مسلم في صحيحه (٩-٢٢٨١) كتاب الفضائل ٣- باب في معجزات النبي ﷺ عن جابر: أن رجلاً أتى النبي ﷺ يستطعمه فأطعمه شطر وسق شعير، فما زال الرجل يأكل منه وامرأته وضيفهما حتى كاله فأتى النبي ﷺ فقال: «لو لم تكله لأكلتم منه ولقام لكم».

(٢) قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف:٢]. وقال تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر:٢٨]. وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف:٣].

(٣) قول المعتزلة في القراءة، فأجمعت على أن قراءة القرآن غير المقروء. واختلفوا هل القراءة حكاية للقرآن أم لا؟ فمنهم من قال: هي حكاية، ومنهم من قال لا. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٥).

(٤) روى الترمذي في سننه (٣٦٢٨) كتاب المناقب، باب في آيات إثبات نبوة النبي ﷺ، عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ فقال: بم أعرف أنك نبي؟ قال: «إن دعوت هذا العذق من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله؟»، فدعاه رسول الله ﷺ فجعل ينزل من النخلة حتى سقط إلى النبي ﷺ، ثم قال: «ارجع» فعاد، فأسلم الأعرابي، وقال الترمذي: حديث حسن غريب صحيح.

فإن قلت: قد يتحدى النبي بعدم الفعل كما قال ﷺ: «قد عصمني ربي» (١) .

به دون بعض (٢) .

ثم ذكرت قولين في اشتراط أن لا تكون المعجزة مكتسبة، وقد ذكرهما ابن دهاق في «شرح الإرشاد»، ومثَّله بتلاوة النبي ﷺ القرآن، ونظير ذلك أيضًا: المشي على الماء والتحلق في جو السماء، إذا وقع التحدي بهما، فإن تلك الحركات فعل الله تعالى، وهي أيضًا مقدورة للعباد، بمعنى أن القدرة الحادثة تتعلق بها لا على سبيل التأثير.

وجعلها إمام الحرمين معجزة من حيث فعلها الباري تعالى لا من حيث كونها مكتسبة(٣)، ومال إلى أن القدرة على ذلك معجزة.

وأورد عليه بأنه إذا وقع التحدي بنفس الحركة الخارقة للعادة، فلا يمكن أن تكون القدرة معجزة، وإن كانت فعلاً لله تعالى خارقة للعادة غير مكتسبة؛ لأن شرط ثبوت كون الخارق معجزة: أن يكون مسبوقًا بدعواه آية، فينبغي أن لا تكون القدرة معجزة إلَّا أن يتحدى بها النبي، وباقي العقيدة واضح.

● ص/ فإن قلت: قد يتحدى النبي بعدم الفعل كما قال عليه السلام: «قد عصمني ربي»(٤). وكما قال نوح عليه السلام: ﴿ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ﴾ [هود : ٥٥] .

---

(١) روى الترمذي في سننه (٣٠٤٦) كتاب تفسير القرآن، في سورة المائدة، عن عائشة قالت: كان النبي ﷺ يُحرس حتى نزلت هذه الآية : ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ فأخرج رسول الله ﷺ رأسه من القبة فقال لهم: «يا أيها الناس انصرفوا فقد عصمني الله».

(٢) اختلفوا في نظم القرآن: هل هو معجز أم لا؟ فقالت المعتزلة إلَّا النظام وهشام الفوطي وعباد بن سليمان: تأليف القرآن ونظمه معجز، محال وقوعه منهم كاستحالة إحياء الموتى منهم وإنه علم لرسول الله ﷺ. وقال النظام: الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم، وقال هشام وعباد: لا نقول إن شيئًا من الأعراض يدل على الله سبحانه ولا نقول أيضًا إن عرضًا يدل على نبوة النبي ﷺ ولم يجعلا القرآن علمًا للنبي ﷺ . وزعما أن القرآن أعراض. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٦).

(٣) قال الغزالي في أفعال الله تعالى: أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعًا وخلق الاختيار والمختار جميعًا، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له، وأما الحركة فخلق الرب تعالى، ووصف للعبد وكسب له. «إحياء علوم الدين» (١/ ١١١).

(٤) أخرجه: الترمذي (٣٠٤٦) كتاب تفسير القرآن، باب من سورة المائدة، عن عائشة –وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب–، والبيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٨)، والقاضي عياض في الشفا (١/ ٦٨١).

وكما قال نوح عليه السلام: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ﴾ [هود:٥٥]. ﴿ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾[1][يونس: ٧١]. فقد وقع التحدي بعدم الفعل كالضرب والقتل.

فالجواب: أن علمه وإخباره بذلك على وفق ما ظهر هو المعجزة، وهو فعل خلقه له ومنهم من قبل الاعتراض فزاد لإدخال ما ورد بعد قوله في شروط المعجزة وهو فعل لله تعالى فقال: أو ما يقوم مقامه.

﴿ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾ [يونس: ٧١]، فقد وقع التحدي بعدم الفعل كالضرب والقتل.

فالجواب: أن علمه وإخباره بذلك على وفق ما ظهر هو المعجزة، وهو فعل خلقه له. ومنهم من قبل الاعتراض فزاد لإدخال ما ورد بعد قوله في شروط المعجزة، وهو فعل الله تعالى فقال: أو ما يقوم مقامه[2].

● ش/ هذا السؤال يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلاً، وذلك أن المعجزة قد تكون عدم فعل لا فعلاً كالتحدي بالعصمة من إذائه الخلق في المثالين المذكورين، فإن المتحدي به عدم الفعل منهم كالضرب والقتل. ومثله إذا قال المتحدي المدعي للنبوة: آيتي أن لا يقوم أحد في هذا الإقليم مدة ضربها، ولأجل هذا السؤال قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله: المعجزة فعل أو ما يقوم مقام الفعل. أجاب ابن دهاق بالجواب الذي ذكرت في العقيدة، وهو رد المعجزة إلى العلم بذلك والإخبار به على وفق الواقع.

أجاب إمام الحرمين بأن القعود المستمر على خلاف الاعتياد في مثل آيتي أن لا يقوم أحد، هو المعجز، وكذا يقول: إن الترك على خلاف المعتاد في المثالين الآخرين هو فعل، وهو

---

(١) أي اجتمعوا أنتم وشركاؤكم الذين تدعون من دون الله من صنم ووثن، ولا تجعلوا أمركم عليكم ملتبسًا، بل افصلوا حالكم معي فإن كنتم تزعمون أنكم محقون فاقضوا إلي ولا تنظرون أي ولا تتأخرون ساعة واحدة أي مهما قدرتم فافعلوا فإني لا أبا لكم ولا أخاف منكم لأنكم لستم على شيء. «تفسير ابن كثير» (٢/ ٤٣٤).

(٢) قال ابن كثير في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله...﴾ الآية: التحدي عام لهم كلهم مع أنهم أفصح الأمم، وقد تحداهم بهذا في مكة والمدينة مرات عديدة، مع شدة عداوتهم له وبغضهم لدينه، ومع هذا عجزوا عن ذلك؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ «ولن»: لنفي التأبيد في المستقبل، أي: ولن تفعلوا ذلك أبدًا. وهذه -أيضًا- معجزة أخرى، وهو أنه أخبر خبرًا جازمًا قاطعًا مقدمًا غير خائف ولا مشفق أن هذا القرآن لا يعارض بمثله أبدًا، وكذلك وقع الأمر، لم يعارض من لدنه إلى زماننا هذا ولا يمكن، وَأَنَّى يَتَأَتَّى ذلك لأحد. «تفسير ابن كثير» (١/ ٦٠).

واحترز بقوله: «خارق من المعتاد»، فإنه يستوي فيه الصادق والكاذب، ومن المعتاد: السحر ونحوه وإن كان سببه العادي (نارًا) [١] خلافًا لمن جعل السحر [٢] خارقًا له، لكن لسبب خاص به، ومن المعتاد ما يوجد في بعض الأجسام من الخواص كجذب الحديد بحجر المغناطيس.

العحز[٣]. وكلا الجوابين غير مستقيم لوجهين:

أحدهما: أن التحدي لم يقع بما ذكر في الجوابين، إنما وقع على الفرض بعدم الفعز

الثاني -وهو خاص بالإمام-: أنه لو تحدى نبي بأن يعدم الله تعالى هذا الجبل العظيم، لكان المتحدى به هنا عدمًا، فإن أجاب بأن العدم الإضافي فعل تؤثر فيه القدرة كما يقول القاضي ومن تبعه.

وأن العدم ليس بقطع الأعراض لم يستقم له ذلك لأن رأيه أن العدم الطارئ لا يصلح أن تؤثر فيه القدرة، فبطلت حيلته، ولزم اتباع تقييد الشيخ.

وأما جواب ابن دهاق فهو مطرد في جميع الصور فهو حسن، لو سلم مما أشرنا إليه في الرد الأول. وقد يجاب عنه بأن التحدي في المعجزة إما مطابقة وهو واضح أو لزومًا كالعلم والخبر في المثل المذكور، وفيه نظر.

قوله: (كالضرب والقتل)، مثال للفعل الذي وقع التحدي بعدمه.

● **ص/ واحترز بقوله: «الخارق للعادة من المعتاد»، فإنه يستوي فيه الصادق والكاذب، ومن المعتاد: السحر ونحوه. وإن كان سببه العادي نارًا[٤] خلافًا لمن جعل السحر[٥] خارقًا له، لكن لسبب خاص به، ومن المعتاد: ما يوجد في بعض الأجسام من**

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) السحر: كل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع وكل ما لطف مأخذه ودق.

(٣) أجمعت المعتزلة بأجمعها أنه لا يجوز قول النبي إلَّا بحجة وبرهان، وأنه لا تلزم شرائعه إلَّا من شاهد إعلامه وانقطع عذره ممن بلغه شرائع الرسول ﷺ. وأجمعوا جميعًا أن الناس محجوبون بعقولهم من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٦).

(٤) كذا بالأصل.

(٥) حكى أبو عبد الله الرازي في «تفسيره» عن المعتزلة أنهم أنكروا وجود السحر، قال: وربما كفّروا من اعتقد وجوده، قال: وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر أن يطير في الهواء ويقلب الإنسان حمارًا والحمار إنسانًا، إلَّا أنهم قالوا: إن الله يخلق الأشياء عندما يقول الساحر تلك الرقى والكلمات المعينة، فأما أن يكون المؤثر في ذلك هو الفلك والنجوم فلا، خلافًا للفلاسفة والمنجمين والصابئة، ثم استدل على وقوع السحر =

....

الخواص كجذب الحديد بحجر المغناطيس.

● ش/ إنما اشترط كون الفعل خارقًا لعدم ثبوت الإعجاز بدونه. وأيضًا فإن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول، ومعتاد الوقوع لا يدل على ذلك لعدم اختصاصه ولا يشترط كون الخارق معينًا من جهته اتفاقًا.

قوله: (ومن المعتاد ما يوجد في بعض الأجسام من الخواص)، يشير إلى أن المعجزة لابد وأن يعرى وقوعها عن جميع الحيل المعتادة في الكثرة أو الندور ولأجل أن هذا النوع النادر من المعتاد، ولا يدل على شيء:

أوردت البراهمية عن هذه الشريطة أن قالوا: قد استقر في أذهان العقلاء ما توصل إليه الحكماء من العلوم كالطلمسات [1]، وأنواع الحيل كجر الثقيل بالخفيف [2].

وقد اشتهر في أسرار الموجودات عجائب حتى إن من لم يعرف حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد فرآه تعجب من ذلك في أول رؤيته وقضى بأنه مما يخالف العادات، فما الذي يؤمنكم أن مدعي النبوة اطلع على علم من العلوم وظهر له من أسرار الموجودات ما إذا أتى به لمن لا يعرف ذلك عده خارقًا.

والجواب: أنا إنما نستدل بالخارق إذا علمنا أنه من قبيل المعجزات، ونحن نعلم قطعًا أن إحياء الموتى وقلب العصا حية وإبراء الأكمه والأبرص من غير معاناة ليس مما يدخل تحت الحيل، ولا مما يتوصل إليه بغوص في هذه العلوم، وقد تقرن بالشيء قرائن تعيد العلم واليقين

=وأنه يخلق الله تعالى. بقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾، ومن الأخبار بأن رسول الله ﷺ سحر وأن السحر عمل فيه. «تفسير ابن كثير» (١/ ١٤٤).

(١) بالهامش: بفتحها أو كسرها.

(٢) قال أبو عبد الله القرطبي: وعندنا: أن السحر حق وله حقيقة يخلق الله عنده ما يشاء خلافًا للمعتزلة وأبي إسحاق الإسفرائيني من الشافعية حيث قالوا: إنه تمويه وتخييل، قال: ومن السحر ما يكون بخفة اليد كالشعوذة. وقال أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة في كتابه «الإشراف على مذاهب الأشراف»: أجمعوا على أن السحر له حقيقة إلَّا أبا حنيفة؛ فإنه قال: لا حقيقة له عنده، واختلفوا فيمن يتعلم السحر ويستعمله، فقال أبو حنيفة ومالك وأحمد: يكفر بذلك، ومن أصحاب أبي حنيفة من قال: إن تعلمه ليتقيه أو ليتجنبه فلا يكفر ومن تعلمه معتقدًا جوازه أو أنه ينفعه كفر، وكذا من اعتقد أن الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر. «تفسير ابن كثير» (١/ ١٤٧).

....

بأن ما أتى به ليس من القبيل الذي ذكرتموه. وقد طرد الله عادته في حق أنبيائه وأصفيائه بأنه يقطع عنهم الوهم ببعدهم عن أرباب هذه العلوم.

فشخص يخرج إلى شِعْب شعيب[1]، بحيث لا يتوهم فيه مخالطة السحرة، وآخر يخلقه أميًّا، يمنعه من المخالطة لأرباب العلوم وتعلم الكتب، ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[2] [العنكبوت:٤٨].

فقرائن الصدق المقترنة مما يرفع اللبس والمخالطون للأنبياء الباحثون عن أحوالهم والساعون في إبطال دعواهم يجدون من أحوالهم ما يخيل نسبتهم إلى ذلك حتى ينتهوا إلى البوح بأنهم في عناد في إنكار نبوتهم وجحدهم هذا مع أن في نفوس الأعداء والحسدة ما يحرك الدواعي إلى البحث والتفتيش[3].

والعادة تحيل أن يكون لشخص نسبة إلى ما ذكروه إلَّا ويعلم ويقرع به. وبهذا تعرف الفرق بين المعجزة والسحر، وهو: أن السحر له سبب عادي يرتبط به، بخلاف المعجزة.

ولهذا عرَّف الشيخ ابن عرفة السحر بقوله : أمر خارق للعادة مطرد الارتباط بسبب خاص به.

قال: وزعم القرافي أنه غير خارق للعادة وغرابته إنما هو بجهل أسبابه لأكثر الناس كصنعة الكيمياء بعين.

---

(١) يقصد بذلك موسى عليه السلام وخروجه إلى مدين بلد شعيب عليه السلام. وقد اختلف المفسرون في هذا الرجل من هو؟ على أقوال: أحدها: أنه شعيب النبي عليه السلام الذي أرسل إلى أهل مدين، وهذا هو المشهور عند كثير من العلماء، وقد قاله الحسن البصري وغير واحد. وقال آخرون: بل كان ابن أخي شعيب. وقيل: رجل مؤمن من قوم شعيب، وقال آخرون: كان شعيب قبل زمان موسى عليه السلام بمدة طويلة لأنه قال لقومه: ﴿وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ﴾. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٣٩٨).

(٢) أي قد لبثت في قومك يا محمد من قبل أن تأتي بهذا القرآن عمدًا لا تقرأ كتابًا ولا تحسن الكتابة بل كل أحد من قومك وغيرهم يعرف أنك رجل أمي لا تقرأ ولا تكتب، وهكذا صفته في الكتب المتقدمة كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ . «تفسير ابن كثير» (٣/ ٤٣١).

(٣) قال بعض المفسرين في أمر سحرة فرعون أنهم عمدوا إلى تلك الحبال والعصي فحشوها زئبقًا فصارت تتلوى بسبب ما فيها من ذلك الزئبق فيخيل إلى الرائي أنها تسعى باختيارها. «تفسير ابن كثير» (١/ ١٤٦).

وبقوله: «مقارن لدعوى الرسالة» مما وقع بدون دعوى أو بدعوى غير دعوى الرسالة، كدعوى الولاية [١].

● ص/ وبقوله مقارن لدعوى الرسالة مما وقع بدون دعوى أو بدعوى غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية.

● ش/ هذا الذي ذكرت مما تتميز به المعجزة عن الكرامة، وذلك أن الكرامة[٢] وإن كانت أمرًا خارقًا للعادة فإنها لا تكون مقارنة لدعوى النبوة، وبهذا يزول اللبس بينهما.

ومن أئمتنا من ذهب إلى أن الفرق بينهما: أن الكرامة لا تقع عن اختيار وقصد من الولي بخلاف المعجزة[٣].

والمراد بالاختيار والإرادة هنا: الشهوة والتمني، إذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد ومراده.

ومن الأئمة من فرق بينهما بأن كل ما وقع من الخوارق معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي، كإحياء الموتى[٤] وإبراء الأكمه، وقلب العصا حية، وفلق البحر أطوادًا.

---

(١) قال الإمام ابن تيمية: أولياء الله على طبقتين: سابقون مقربون، وأبرار أصحاب يمين مقتصدون ذكرهم الله سبحانه في عدة مواضع من كتابه في أول الواقعة وآخرها، وفي سورة الإنسان والمطففين وفي سورة فاطر. انظر «قطر الولي على حديث الولي» (ص٢٦).

(٢) قال ابن عطاء الله: الكلام في الكرامات ينحصر في طرفين: الأول: الجواز، والثاني: الوقوع. أما الجواز: فلا خفاء أن ظهور الكرامة من الأولياء من الممكنات لأنه لو لم يكن من الممكنات فإما أن يكون من الواجبات وإما أن يكون من المستحيلات، وباطل أن يكون من المستحيلات، فإن المستحيل هو الذي لو قدر وجوده لزم منه محال عقلي، ولا يلزم من تقدير وجود الكرامات محال عقلي. «لطائف المنن» (ص ٦٦).

(٣) قال الشيخ عبد الحليم محمود: وكثير منهم يفر منه إذا عرض له ولا يحفل به (يقصد شيء من الكرامة) وإنما يريد الله لذاته لا لغيره، وحصول ذلك لهم معروف ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فراسة وكشفًا، وما يقع لهم من التصرف كرامة وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم. وقد ذهب إلى إنكاره الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، وأبو محمد بن أبي زيد المكي، فرارًا من التباس المعجزة بغيرها، والمعول عليه عند المتكلمين حصول التفرقة بالتحدي فهو كاف. هامش «لطائف المنن» (ص ٦٧، ٦٨).

(٤) روى من طرق متعددة أن الوليد بن عقبة كان عنده ساحر يلعب بين يديه فكان يضرب رأس الرجل ثم يصيح به فيرد إليه رأسه، فقال الناس: سبحان الله يحيي الموتى، ورآه رجل من صالحي المهاجرين، فلما كان الغد جاء مشتملاً على سيفه وذهب يلعب لعبه ذلك فاخترط الرجل سيفه فضرب عنق الساحر، وقال: إن كان صادقًا فليحيي نفسه وتلا قوله تعالى: ﴿أَفَتَأْتُونَ ٱلسِّحْرَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ﴾. «تفسير ابن كثير» (١/ ١٤٤).

....

والأستاذ[١] يصرح بمنع هذا ومنع غيره من الخوارق على يد الأولياء، وإنما يجوز ما يجري مجرى إجابة الدعوى كوجود ما في البرية وغير ذلك مما يكرم الله تعالى به عباده ولا يبلغ خوارق العادات.

وهم لا يزعمون أن قول النبي لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به، يمنع من وقوع شيء من معجزات الأنبياء على أيدي الأولياء[٢]؛ لئلا يؤدي إلى تكذيب من ثبت صدقه.

وهذا مندفع؛ فإن تحدي النبي مقيد بأنه لا يظهر ما أتى به على يد من يبغي معارضته ومناقضته ولا على يد مفتر كذاب.

ويدل على هذا التقييد: أن ظهور ما أتى به على يد نبي آخر لا يقدح في معجزته اتفاقًا. ومذهب المحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره، وبغير اختياره. وأن الفرق بينهما وبين المعجزة ما قدمناه أولاً من دعوى النبوة وعدمها.

والولي إنما يظهر على يده ما يظهر من الكرامات ببركة متابعته للرسول والاقتداء به، فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع، وعاضد له.

وأما الفرق بين الكرامة والسحر، فهو: أن الكرامة ظهور على يد عبد ظاهر الصلاح، بخلاف السحر فإن الخارق فيه إنما يظهر على أيدي الكفرة والفساق.

وحدَّ بعضهم الكرامة فقال [٣] : هي عبارة عن ظهور خارق للعادة ، على يد عبد ظاهر

---

(١) الأستاذ هو أبو إسحاق الأسفرائيني إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأصولي الشافعي الملقب بركن الدين أحد المجتهدين في عصره وصاحب التصانيف الباهرة. وقد تقدمت ترجمته بأوسع من ذلك من قبل.

(٢) قال الشوكاني: ليس لمنكر أن ينكر على أولياء الله ما يقع منهم من المكاشفات الصادقة الموافقة للواقع، فهذا باب قد فتحه رسول الله ﷺ كما ثبت في الصحيحين عنه ﷺ قال: «قد كان في الأمم قبلكم محدثون فإن يكن في أمتي أحد منهم فعمر منهم»، ثم قال الشوكاني: فحق على الولي، وإن بلغ في الولاية إلى أعلى مقام وأرفع مكان أن يكون مقتديًا بالكتاب والسنة وازنًا لأفعاله وأقواله بميزان هذه الشريعة المطهرة واقفًا على الحد الذي رسم فيها غير زائغ عنها في شيء من أموره، فقد ثبت عنه ﷺ في الصحيح أنه قال: «كل أمر ليس على أمرنا فهو رد»، «قطر الولي على حديث الولي» للشوكاني (ص٣٨، ٣٩) من تحقيقنا طبعة دار الكتب العلمية.

(٣) قال ابن عطاء الله في «لطائف المنن»: الناس في الكرامات على ثلاثة أقسام: قوم يجعلونها غاية الأمر فإن وجدوها عظموا من ظهرت عليه، وإن فقدوها لم يتوجهوا بالتعظيم لله. =

وبقوله: «متحدى به قبل وقوعه»، أي: يقول: آية صدقي كذا مما وقع بدون تحديه كالإرهاص ونحوه، أو تحدى به لكن بعد وجوده.

الصلاح، وليس بنبي في الحال ولا في المآل. فخرج بقوله: «على يد عبد ظاهر الصلاح»: السحر والاستدراج، وهو خلق الخارق على يد الأشقياء كالدجال وفرعون، والجهلة الضالين المضلين. وبقوله: «ليس بنبـي» خرجت المعجزة. وبقوله: «لا في الحال ولا في المآل» خرج الإرهاص، وهو عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثه كالنور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب، مأخوذ من الرِّهص -بكسر الراء- وهو أساس الحائط.

فأطلق على هذه العلامات الإرهاص؛ لأنها تأسيس لقاعدة النبوة.

قوله: (كدعوى الولاية)[1]، يعني على القول بجواز ادعائها، وفيه خلاف.

● **ص/** وبقوله: متحدى به قبل وقوعه. أي: يقول: آية صدقي كذا مما وقع بدون تحديه كالإرهاص ونحوه، أو تحدى به لكن بعد وجوده.

● **ش/** التحدي: هو طلب المعارضة، وأصله من الحدا، أي يتمارى فيه الحاديان. ويقال: تحديت فلانًا إذا ما رأيته ونازعته للغلبة.

وهو عبارة عن قول النبي: آية صدقي كذا. وليس من شرط التحدي أن يقول: لا يأتي أحد بمثلها، بل يكفي أن يقول: آيتي أن يفعل الله كذا، فيفعله له، ففي إجابة دعواه دليل على صدقه في مقالته .

=وقسم قالوا: وما هي الكرامات إنما هي خدع يخدع بها أهل الإرادة ليقفوا على حدودهم، وحتى لا يلجوا مقامًا ليس هو لهم. والقول الفصل في ذلك أنه لا ينبغي أن تطلب أدبًا مع الله، ومن أظهرت عليه عظم لأنها شاهدة له بالاستقامة مع الله.

القسم الثاني: وهو أن تظهر الكرامة في الولي لغيره فالمراد بذلك تعريف ذلك العبد الذي شهدها بصحه طريق هذا الولي الذي أظهرت عليه الكرامة، إما أن يكون جاحدًا فيرجع إلى الاعتراف، أو كافرًا فيعود إلى الإيمان. «لطائف المنن» (ص ٧٢).

(١) قال الشوكاني: لابد للولي من أن يكون مقتديًا في أقواله وأفعاله بالكتاب والسنة وأن ذلك هو المعيار الذي يعرف به الحق من الباطل، فمن ظهر منه شيء مما يخالف هذا المعيار فهو رد عليه. ولا يجوز لأحد أن يعتقد فيه أنه ولي الله فإن أمثال هذه الأمور تكون من أفعال الشياطين كما نشاهده في الذين لهم تابع من الجن فإنه قد يظهر على يده ما يظن من لم يستحضره هذا المعيار أنه كرامة وهو في الحقيقة من مخاريق شيطانية، وتلبيسات إبليسية، ولهذا تراه يظهر من أهل البدع، بل من أهل الكفر، وممن يترك فرائض الله سبحانه ويتلوث بمعاصيه، لأن الشيطان أميل إليهم للاشتراك بينه وبينهم في مخالفة ما شرعه الله سبحانه لعباده. «قطر الولي على حديث الولي» (ص٤١) من تحقيقنا. طبعة دار الكتب العلمية.

وهل يجوز تأخير المعجزة عن موته قولان للأشعري. وقال بالثاني أبو بكر الباقلاني وهو الظاهر، فإن حفظ ما نص عليه من أحكام شرعه في حياته لا باعث على تلقين منه.

نعم تعذر صدورها عن مثله إذا كان يبغي معارضته، لابد له منه لا لأجل التحدي بل لأجل ثبوت الاختصاص، فإن المعجزة[1] لابد أن تكون مختصة بالنبي، ولهذا شرط أن تكون خارقة للعادة، واقعة على وفق دعواه؛ فإن المعتاد وما لا تسبقه الدعوى من الخوارق لا اختصاص له به. وإذا كان لابد من الاختصاص، فالخارق الواقع قبل الدعوى تتساوى فيه الأقوال وتتكافأ فيه الدعاوى. وكذا الواقع بعد دعوى الرسالة، ولكن لم يتحد به أصلاً.

ثم المعجزة إن ادعيت معينة، فشرط المعارضة مماثلته لها وإن كانت غير معينة.

فقال سيف الدين الآمدي[2]: أكثر أصحابنا اشترط المماثلة، والذي اختاره القاضي أن المماثلة غير مشترطة، وهو الحق.

وإنما لم أستغن بما قدمت من اشتراط كون المعجزة مقارنة لدعوى الرسالة عن هذا الشرط، وهو التحدي بها؛ لأنها قد تقترن بدعوى الرسالة، ولا يتحدى بها أي لا يدعيها آية صدقه.

● **ص/ وهل يجوز تأخير المعجزة عن موته؟ قولان للأشعري، وقال بالثاني أبو بكر الباقلاني وهو الظاهر. وإن حفظ ما نص عليه من أحكام شرعه في حياته لا باعث على تلقين منه.**

● **ش/** هذه المسألة إنما تفرض في حق الرسول ، ولو كان نبيًّا ، ولم يأمر الخلق بمتابعته

---

(١) قال في «المعجم الصوفي»: المعجزات للأنبياء والكرامات للأولياء، وظهور الكرامات على الأولياء جائز عقلاً وصدقًا طالما أن ذلك معلق بقدرة الله تعالى، والفرق بين المعجزة والكرامة أن الأنبياء عليهم السلام مأمورون بإظهار معجزاتهم والولي يجب عليه ستر كراماته وإخفاؤها، وليست الكرامات للأولياء إلّا تأديبًا لنفوسهم وتهذيبًا لها وزيادة لهم. «المعجم الصوفي» (ص٢٠٨).

(٢) «الآمدي»: سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الحنبلي ثم الشافعي، بحر في العلوم وتفرد بعلم المعقولات والمنطق والكلام. قال ابن تيمية: يغلب على الآمدي الحيرة والوقف حتى أنه أورد على نفسه سؤالاً في تسلسل العلل وزعم أنه لا يعرف عنه جوابًا. وقال ابن خلكان: وضعوا خطوطهم بما يستباح به الدم فخرج مستخفيًا ونزل حماة وألف الأصلين والحكمة المشؤومة والمنطق والخلاف وله كتاب «أبكار الأفكار في الكلام» و«منتهى السول في الأصول»، ثم تحول إلى دمشق ومات سنة ٦٣١. انظر «سير الأعلام» للذهبي (٢٢/ ٣٦٤).

....

لجاز ذلك وأما الرسول فإذا وصف شرعه وبلغه. وقال آية صدقي أن يظهر بعد موتي من الخوارق كذا وكذا، فهل يجوز ذلك.

صرحت المعتزلة بمنع ذلك ووافقهم القاضي إلَّا أن مأخذه غير مأخذ المعتزلة؛ إذ المعتزلة بنوا ذلك على القول بالتحسين والتقبيح(١)، فقالوا: لو تأخرت حجته إلى بعد وفاته لكان في حال حياته لا يجب توقيره وتعظيمه والوفاء بحرمته ورعاية حق النبوة والرسالة له، وذلك منع للخلق من الرتب السنية والمقامات العلية. وهذا لا يحسن بمن وجب أن يكون حكيمًا لطيفًا راعيًا لصلاح البرية.

وإبطاله بوجهين:

أحدهما: من جهة إبطال أصل التحسين والتقبيح، ومراعاة الصلاح والأصلح. وقد سبق تحقيق ذلك (٢).

الثاني: على تقدير تسليم هذا الأصل الفاسد لهم، قد يقال لا يمتنع أن يكون صلاح بعض الخلق في ذلك؛ إذ قد يعلم الله من طائفة حسد الأحياء ومنافستهم واستحكام هذا الخلق في قلوبهم، ويزول عنهم هذا الخلق بموت محسودهم، ويتلقون ما يكون منه بالقبول.

وأكثر الكفرة والفجرة إنما أتوا من حسد، وحب رياسته (٣)، وأنفة من التبعية، فلا يمتنع

---

(١) قال الغزالي في «الإحياء»: القبح ما لا يوافق الغرض حتى إنه قد يكون الشيء قبيحًا عند شخص حسنًا عند غيره إذا وافق غرض أحدهما دون الآخر، حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه فإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال، إذ لا غرض له فلا يتصور منه قبح كما لا يتصور منه ظلم، إذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير، وإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير فلم قلتم: إن ذلك عليه محال؟ وهل هذا إلَّا مجرد شبه يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار؟ يقصد مراعاة الأصلح وطلب أهل النار موتهم وهم صغار ليدخلوا الجنة. انظر «إحياء علوم الدين» (١/ ١١٣).

(٢) تقدم ذكر المناظرة الشهيرة بين الأشعري والجبائي في الأخوة الثلاثة والتي انقطع فيها الجبائي في قول المعتزلة بمراعاة الصلاح والأصلح.

(٣) قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ قَالُوا۟ هَـٰذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِۦ كَـٰفِرُونَ ﴿٣٠﴾ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ...﴾ الآية [الزخرف: ٣٠، ٣٢]. قال ابن كثير في تفسيره: أي كابروه وعاندوه ودفعوا بالصدور والرواح كفرًا وحسدًا وبغيًا وقالوا: أي كالمعترضين على الذي أنزله تعالى وتقدس: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ أي: هلا كان إنزال هذا القرآن على رجل عظيم كبير في أعينهم من القريتين؟ يعنون مكة والطائف وقال تعالى ردًا عليهم=

....

في المعلوم على تسليم أصل التحسين والتقبيح أن يكون صلاح قوم في تأخير المعجزة.

وأما القاضي رحمه الله فقد يحتج بأن الرسالة مرجعها إلى تعلق الخطاب بالرسول، وذلك ممتنع بعد الموت. فكيف تكون الآية لا تتحقق إلَّا في وقت امتناع ما هي آية عليه. ورد بأنه تبين بعد موته أنه كان مخاطبًا بتبليغ ما بلغه، ولا يضر امتناع تعلق الخطاب عند وجود الآية فإنها تدل على ما سبق من دعواه.

وقد جوزنا تأخير الآية إلى زمن مضروب في حال الحياة فيتجه أن يتأخر إلى أجل مضروب بعد الوفاة، ويتبين بذلك صدقه في الدعوى السابقة. وربما احتج القاضي بأن القول بذلك يؤدي إلى بطلان الكرامة، إذ ما من كرامة إلَّا ويجوز على هذا أن تكون معجزة لنبي إن تأخرت إلى بعد وفاته.

وأجيب بأن غايته بطلان كون الكرامة دليلاً قطعيًا على ولاية من ظهرت على يديه. لتطرق هذا الاحتمال فيها. ولا ريب أنا نقول بموجبه، فإن دلالة الكرامة على الولاية ليست قطعية.

ولو أمنا فيها من هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجًا، ويكون من ظهرت على يده من أهل عداوة الله تعالى [1]، ومن سبق القضاء به لا يختم له بالسعادة. ولهذا كان الأولون لا يثقون بها، بل لا يزدادون معها إلَّا خوفًا.

واحتج أيضًا القاضي بما أشرنا إليه في أصل العقيدة: من أن تأخير ما يدل على الرسالة إلى الوفاة قد تضيع معه فائـدة البعثة، وهي العلم بأحكام الله تعالى ؛ لعدم وجود الباعث لهم عادة على

=في هذا الاعتراض ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ اي ليس الأمر مردودًا إليهم بل إلى الله عز وجل والله أعلم حيث يجعل رسالاته فإنه لا ينزلها إلَّا على أزكى الخلق قلبًا ونفسًا وأشرفهم بيتًا وأطهرهم أصلاً. «تفسير ابن كثير» (٤/ ١٢٦).

(١) هناك شروط لكرامة الولي حتى تكون كرامة من الله عز وجل وليس غواية من الشيطان أو إضلالاً من بعض الجان ولذا يجب توفر بعض الشروط منها:

١- أن يكون صاحب الكرامة مؤمنًا تقيًا عاملاً بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ مؤديًا للفرائض والواجبات متجنبًا للحرمات والمكروهات.

٢- أن لا يدعي صاحب الكرامة الولاية لأن ادعاء الولاية رجم بالغيب سواء لنفسه أو لغيره وذلك لأن المؤمن لا يدري ما الذي قبله الله من أعماله وما الذي رده بغير قبول، ولأن ادعاء الولاية أيضًا تزكية للنفي قد نهى الله عنها فقال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾

٣- أن لا تكون الولاية سببًا في ترك شيء من الواجبات.

٤- أن لا تخالف الولاية أمرًا من أمور الدين. انظر «قطر الولي على حديث الولي» وهامشه (ص٧٣) من تحقيقنا، طبعة دار الكتب العلمية.

وبقوله: غير مكذب، أما إذا قال: آية صدقي أن ينطق الله يده، فنطقت بتكذيبه وفق تكذيب الميت المتحدى بإحيائه؟ قولان للقاضي وإمام الحرمين. واختاره أيضًا بعض المتأخرين عدم القدم في تكذيب اليد وشبهها بعدم التحدي بتصديقها.

حفظ ذلك عنه، وهو مردود؛ لأن قصاره استبعاد وجود الحفظ منهم لشرعه فلا يصلح أن يكون دليلاً على عدم الجواز. على أنه يمكن تدوينه على وجه يتأتى حفظه بعد موته.

هذا إن قلنا بأن تكليف ما لا يطاق غير سائغ، وأما إن سوغناه فالأمر في ذلك واضح[(١)]. وبالله التوفيق.

● **ص/ وبقوله غير مكذب أما إذا قال: آية صدقي أن ينطق الله يده فنطقت بتكذيبه وفق تكذيب الميت المتحدى بإحيائه؟ قولان للقاضي وإمام الحرمين. واختاره أيضًا بعض المتأخرين عدم القدم في تكذيب اليد وشبهها بعدم التحدي بتصديقها.**

● **ش/** مذهب القاضي في تكذيب الميت الذي يتحدى بإحيائه أنه قادح لكن بشرط أن لا تطول مدته في عوده إلى الحياة، بل يموت عقب تكذيبه.

ومذهب الإمام أن ذلك غير قادح مطلقًا، وحجته أن التحدي وقع بالإحياء. وقد حصل، وهذا حي كفر. والفرق عنده بين تكذيب الميت وتكذيب اليد والجماد ونحوهما:

أن نفس النطق في اليد والجماد مكذب، وهو نفس الآية، والنطق في إحياء الميت هو المكذب، وليس هو المدعي آية، فافترقا من جهة أن المكذب هو المدعي آية الصدق في إحدى الصورتين وليس المكذب في الأخرى هو المدعي آية[(٢)].

ورأى بعض المتأخرين -وهو ابن دهاق في «شرح الإرشاد»-: أن تكذيب اليد ونحوها لا

---

(١) قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ قال ابن كثير: أي لا يكلف أحدًا فوق طاقته وهذا من لطفه تعالى بخلقه ورأفته بهم وإحسانه إليهم. ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ أي من خير ﴿وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ أي من شر، وذلك في الأعمال التي تدل تحت التكليف. «تفسير ابن كثير» (١/ ٣٤٢).

(٢) أخبر الله تبارك وتعالى في كتابه ورسوله ﷺ في السنة المتواترة عنه أنه لا نبي بعده ليعلموا أن كل من ادعى هذا المقام بعده فهو كذاب أفاك دجال ضال مضل، ولو تحرق وشعبذ وأتى بأنواع السحر والطلاسم والنيرجيّات، فكلها محال وضلال عند أولي الألباب كما أجرى الله سبحانه وتعالى على يد الأسود العنسي باليمن ومسيلمة الكذاب باليمامة من الأحوال الفاسدة والأقوال الباردة ما علم كل ذي لب وفهم وحجى أنهما كاذبان ضالان لعنهما الله، وكذلك كل مدع لذلك إلى يوم القيامة حتى يختموا بالمسيح الدجال. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٥١٠).

وهل دلالة المعجزة على صدق الرسل دلالة عقلية أو صنعية، أو عادية بحسب القرائن؟ أقوال. أما على الأولين فيستحيل صدورها على يد الكاذب لما يلزم على الأول مع نقض الدليل العقلي . وعلى الثاني من الخلق في خبره جل وعلا، إذ تصديق الكاذب كذب، والكذب عليه جل وعلا محال؛ لأن خبره على وفق علمه فيكون صادقًا.

فلو انتفى لانتفى العلم بلزومه، وهو محال لما عرفت من وجوبه.

فإن قلت: قد وجدنا العالم منا بالشيء يخبر عنه بالكذب؟

يقدح أيضًا كما أشرنا إليه في الأصل من أن التحدي إنما وقع فيه أيضًا بمجرد النطق. وقد وقع، والتصديق لم يقع التحدي به حتى يضر تخلفه.

قال المقترح: والتحقيق في هذه المسألة مبني على البحث في وجه دلالة المعجزة، وأنها لا تدل دلالة أدلة العقول، وإنما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة.

فإذا تمهد ذلك قلنا في المسألة: ليراجع العاقل نفسه أن ما يجده من نزول هذا الفعل من الله منزلة قوله لمدعي النبوة: «صدقت» هل يجده ضرورة عند كون الآية الخارقة مكذبة أم لا؟ فإذا لم يجده علم أن المعجزة المستعقبة العلم الضروري لم تحصل، وهذا مأخذ الكلام.

● **ص/ وهل دلالة المعجزة على صدق الرسل دلالة عقلية أو صنعية أو عادية بحسب القرائن؟ أقوال. أما على الأولين فيستحيل صدورها على يد الكاذب[1]؛ لما يلزم على الأول من نقض الدليل العقلي.**

وعلى الثاني من الخلق في خبره جل وعلا؛ إذ تصديق الكاذب كذب، والكذب عليه جل وعلا محال؛ لأن خبره على وفق علمه فيكون صادقًا.

فلو انتفى لانتفى العلم بلزومه، وهو محال لما عرفت من وجوبه.

فإن قلت: قد وجدنا العالم منا بالشيء يخبر عنه بالكذب.

---

(١) كل واحد من هؤلاء الكذابين يخلق الله تعالى معه من الأمور ما يشهد العلماء والمؤمنون بكذب من جاء بها وهذا من تمام لطف الله تعالى بخلقه فإنهم بضرورة الواقع لا يأمرون بمعروف ولا ينهون عن منكر إلَّا على سبيل الاتقاء أو لما لهم فيه من المقاصد إلى غيره ويكون في غاية الإفك والفجور في أقوالهم وأفعالهم كما قال تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَـٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ وهذا بخلاف حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإنهم في غاية البر والصدق والرشد والاستقامة والعدل فيما يقولون ويأمرون به وينهون عنه، مع ما يؤيدون به من الخوارق للعادات والأدلة الواضحات والبراهين الباهرات فصلوات الله وسلامه عليهم دائمًا ما دامت الأرض والسموات. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٥١٠).

قلنا: كلامنا في الخبر النفي لا في الألفاظ، لاستحالة اتصاف الباري بها، والعالم منا بالشيء مستحيل أن يخبر الخبر من قلبه الذي قام به العلم بخبر كذب على غير وفق علمه غايته أن يجد في نفسه وتقدير الكذب لا الكذب. وأيضًا لو اتصف الباري تعالى بالكذب ولا تكون صفته إلَّا قديمة به نفيه استحالة ما علمت صحته.

قلنا: كلامنا في الخبر النفي لا في الألفاظ لاستحالة اتصاف الباري بها، والعالم منا بالشيء مستحيل أن يخبر الخبر من قلبه الذي قام به العلم بخبر كذب على غير وفق علمه غايته أن يجد في نفسه، وتقدير الكذب لا الكذب. وأيضًا لو اتصف الباري تعالى بالكذب، ولا تكون صفته إلَّا قديمة[1] به نفيه استحالة ما علمت صحته.

● ش/ اعلم أن دلالة المعجزة لا يصح أن تكون من جملة الأدلة السمعية إذ يستحيل أن تثبت صحة الأدلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة. ثم اختلف الأئمة بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلاثة أقوال: الأول أن دلالتها عقلية وإليه مال الأستاذ.

قالوا: لأن خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعواه وتحديه مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على إرادة الله تعالى بتصديقه، كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين، والمحل المعين على إرادته تعالى لذلك بالضرورة.

وبالجملة فقد جعلوا التصديق في هذا القول صفة للخارق الواقع على الوجه المخصوص مع جواز أن يعرى ذلك الخارق عن صفة التصديق بانعدام شرط من شروطه المعجزة. فصارت صفة التصديق للخارق الحادث كسائر صفات الأفعال الحادثة.

وقد علمت أن اتصاف الحادث بصفة بدلاً عن نقيضها الجائز، يدل عقلاً على إرادة الفاعل وهو الباري تعالى لذلك [2] لما تقرر : أن الطبيعة والعلة لا يخصصان جائزًا بالوقوع بدلاً

---

(١) قال الغزالي في بيان معرفة ذات الله تعالى: العلم بأن الله تعالى قديم لم يزل، أزلي ليس لوجوده أول بل هو أول كل شيء وقبل كل ميت وحي، وبرهانه أنه لو كان حادثًا ولم يكن قديمًا لافتقر هو أيضًا إلى محدث وافتقر محدثه إلى محدث وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول وذلك هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه. والعلم بأنه تعالى مع كونه أزليًا أبديًا ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر والظاهر والباطن لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه. «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٦).

(٢) قال ابن تيمية: وهناك سؤال يعرض لكثير من الناس وهو أنه إذا كان المكتوب واقعًا لا محالة، فلو لم يأت العبد بالعمل هل كان المكتوب يتغير؟ فيقال: هذا لو لم يعمل عملاً صالحًا لما كان سعيدًا ولو لم يعمل عملاً سيئًا لما كان شقيًا، وهذا كما يقال: إن الله يعلم ما كان وما يكون، وما لا يكون لو كان كيف كان يكون،=

....

عن جائز يساويه.

واعترض على هذا القول بأن التصديق عندنا خبر عن الصدق، وخبر الله تعالى أزلي لا يصح أن يكون حادثًا ولا صفة لحادث، فلا يصح أن تتعلق به الإرادة لأنها كالقدرة لا تتعلق إلَّا بالممكن.

وقد يجاب بأن التصديق الذي تعلقت به الإرادة هو التصديق بهذا الخارق أي خلقه له دالاً على خبره تعالى بصدق رسله، فيكون خبره تعالى الدال على صدق رسله مدلولاً لهذا التصديق الحادث الذي هو متعلق لإرادته جل وعز، أو يجاب بأن الكلام فيه حذف مضاف أي الخارق بالشرط المذكور يدل على إرادة الله تعالى[1] صدق التصديق أي صدق الرسل الناشئ عن تصديقه تعالى لهم بذلك الخارق، والله أعلم.

وقد قرر إمام الحرمين أن المعجزة لا تدل دلالة الأدلة العقلية من حيث يتصور وجود الخارق بدون دلالة النبوة [2]، والدليل العقلي لا يصح أن يوجد عاريًا عن دلالته.

وقال المقترح: وهذه مغالطة، فإن الدليل ليس مجرد وجود الخارق. وإنما الدلالة من حيث إجابة دعوى المتحدي بالخارق فمجرد الخارق لا يدل إذن، فلم يكن هذا نقضًا على من أجراها مجرى الأدلة العقلية [3].

=فإن هذا من باب العلم والخبر بما لا يكون لو كان كيف يكون. كقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وقوله: ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾ وقوله: ﴿لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالاً﴾ وقوله: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ انظر ابن تيمية في سؤالان في القضاء والقدر (ص ٥١، ٥٢).

(١) قال الغزالي: إن فعل العبد وإن كان كسبًا للعبد فلا يخرج عن كونه مرادًا لله سبحانه فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلَّا بقضاء الله وقدرته وبإرادته ومشيئته، ومنه الشر والخير والنفع والضر والإسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسران، والغواية والرشد، والطاعة والعصيان، والشرك والإيمان، لا راد لقضائه. «إحياء علوم الدين» (١/ ١١١).

(٢) روى الترمذي في سننه (٢٢٧٢) كتاب الرؤيا، ذهبت النبوة وبقيت المبشرات، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي». قال: فشق ذلك على الناس، فقال: «لكن المبشرات؟» قالوا: يا رسول الله وما المبشرات؟ قال: «رؤيا المسلم وهي جزء من أجزاء النبوة».

(٣) قسم المعتزلة الحجج التي قالوا بها إلى قسمين: حجج شرعية، وحجج عقلية، وقد استندوا إلى الكثير من الآيات القرآنية واستفادوا من التراث الديني الإسلامي استفادة لا حد لها حتى أنهم في الحجج العقلية التي تركوها لنا لتأييد القول بالحرية قد استندوا إلى بعض الحجج الشرعية. انظر «الفلسفة العربية» (ص٣١٨).

....

الثاني: أن دلالتها وضعية كدلالة الألفاظ بالوضع على معانيها.

قالوا: لأن المواضعة قد تعرف بصريح يدل على التواضع، كما لو قال شخص لشخص إن فعلت كذا فاعلم بذلك قصدي في طلبك، ففعل ما واضعه عليه، فإن من وقعت معه المواضعة يفهم طلبه على حسب ما واضعه عليه.

وقد تعرف المواضعة بصريح من أحد المتواضعين وبفعل من الثاني من غير أن يسمع كلامه[1]. فإذا قال شخص في محفل بمجلس ملك وقد تأزر مجلسه بجمع: أنا رسول الملك إليكم وآيتي أنه يخرق عادته وهو بمرأى من الملك ومسمع. ثم قال: أيها الملك إن كنت صادقًا فاخرق عادتك، وقم واقعد. فأجابه إلى القيام كان ذلك كالتصريح بالمواضعة على أن خرق عادته بقيامه يدل على إرساله.

وظاهر كلام المقترح وكثير أن هذين الرأيين يرجعان إلى قول واحد، وهو أن الدلالة عقلية وإنما اختلفا في تقرير كونها عقلية، والأمر في هذا قريب.

الثالث: أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الأحوال على خجل الخجل، ووجل [2] الوجل، وخوف الخائف.

قالوا: فإن خلق الله تعالى لهذا الخارق على هذا الوجه المفروض يدل على صدقه بالضرورة عادة، وعلى الرأيين الأوليين يستحيل عقلاً صدور المعجزات على أيدي الكذابين[3].

---

(١) قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا..﴾ [الأعراف:١٥٨]. يقول تعالى لنبيه ورسوله محمد ﷺ: ﴿قُلْ﴾ يا محمد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ وهذا خطاب للأحمر والأسود والعربي والعجمي، ﴿إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ اي جميعكم، وهذا من شرفه وعظمه ﷺ أنه خاتم النبيين وأنه مبعوث إلى الناس كافة. «تفسير ابن كثير» (٢/ ٢٦٠).

(٢) وجل وجلاً: خاف وفزع، فهو أوجل، وأوجله: أخافه.

(٣) أجرى الله سبحانه وتعالى على يد الأسود العنسي باليمن ومسيلمة الكذاب باليمامة من الأحوال الفاسدة والأحوال الباردة ما علم كل ذي لب وفهم وحجى أنها كاذبان ضالان لعنهما الله، وكذلك كل مدع لذلك إلى يوم القيامة حتى يختموا بالمسيح الدجال فكل واحد من هؤلاء الكذابين يخلق الله تعالى معه من الأمور ما يشهد العلماء والمؤمنون بكذب من جاء بها وهذا من تمام لطف الله تعالى بخلقه فإنهم بضرورة الواقع لا يأمرون بمعروف ولا ينهون عن منكر إلَّا على سبيل الاتقاء أو لما لهم فيه من المقاصد إلى غيره ويكون في غاية الإفك والفجور في أقوالهم وأفعالهم. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٥١٠).

....

أما على الأول فلما يلزم من نقض الدليل العقلي بأن يوجد ولا يوجد مدلوله فيصير ذلك الدليل شبهة، ويصير العلم الذي استلزمه جهلاً مركبًا. وذلك قلب للحقائق ولاحقًا باستحالته.

وأما على الثاني وهو المواضعة فلما يلزمه من الخلف في خبره تعالى لأن حكم المواضعة في الفعل حكم الكلام الصريح. ثم لما كان هذا يتوقف على معرفة استحالته عليه أوجهًا أشرنا إلى بعضها في أصل العقيدة أحدها للأستاذ والإمام، قالا: كل عالم في نفسه حديث يطابق معلومه. وهذا هو عين الخبر الصدق.

والله جل وعلا عالم بالأشياء كلها على ما هي عليه فيكون كلامه على وفق ذلك فاستحال عليه الكذب، وهو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه ذلك الشيء. وذلك في حق من عم علمه ما لا يتناهى محال، واعترض على هذه الحجة بما أشرنا إليه في الأصل.

وهو إن قيل: قد وجدنا العالم منا بشيء قد يخبر عنه بالكذب، ولم يلزم من كذبه جهله. فليس العلم إذن ملزومًا للصدق ولا الكذب ملزومًا للجهل.

أجيب عنه: بمنع أن العالم بالشيء يخبر المحل الذي قام به العلم منه بالكذب، والكذب الذي يوجد للعالم منا إنما هو في خبر لسانه اللفظي، أما كلامه النفسي فلا يكون أبدًا إلَّا على وفق عقده غاية ما يجد في نفسه تقرير إخبار ووسوسة بالكذب لا الخبر بالكذب.

والإله جل وعلا يستحيل عليه التركيب حتى يقوم العلم والصدق بمحل والكذب بمحل آخر[1]، ويستحيل عليه الوسواس والتقارير الحادثة.

الثاني من أدلة: استحالة الكذب عليه تعالى: أن كل مخبر تجرد النظر إليه فإنه يصح من العالم به أن يخبر به على وفق علمه، فلو صح الكذب عليه تعالى لموجب إذ لا يتصف بجائز. وذلك يمنع أن يتصف بضده الذي هو الصدق ففيه منع لما علمت صحته، وهو محال.

---

(١) اختلف الذين قالوا: الصدق فعل، هل يقال: لم يزل الباري غير صادق. فقال قائلون منهم: لا يقال ذلك. وقال قائلون منهم: لم يزل غير صادق ولا كاذب. وفي القول في أن الله لم يزل صادقًا: قالت المعتزلة: وكثير من أهل الكلام: الوصف لله بالصدق من صفات الفعل، وإنه لا يجوز أن يقال: إن الله سبحانه لم يزل صادقًا. وحكي عن جعفر بن محمد أنه كان يزعم أن الله لم يزل صادقًا بنفي الكذب. وكان النجار يقول: لم يزل الباري صادقًا على معنى لم يزل صادقًا على الصدق، وقال قائلون: لم يزل الله سبحانه صادقًا في الحقيقة على إثبات الصدق صفة له. «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٥٣، ٢٥٤).

وأما إن قلنا: إن دلالة العلم المعجزة[1] عادية بحسب القرائن، بحيث حصل العلم الضروري عنها بصدق الآتي بها؛ فإنه يستحيل أن يكون كاذبًا، وإلَّا لانقلب العلم الضروري جهلاً.

ولم يجر سبحانه وتعالى عادته من أول الدنيا إلى الآن إلَّا بعد تمكين الكاذب من المعجزات. وإذا خيل بسحر أو نحوه أظهر الله فضيحته عن قرب[2]، فلله الحمد على معاملته في ذلك ونحوه بمحض الفضل والكرم.

الثالث: قد ثبت اتصافه تعالى بالكمال والصدق صفة كمال ضدها نقص، والنقص على الله تعالى محال، فوجب كونه صادقًا [3].

● **ص/** وأما إن قلنا: إن دلالة العلم المعجزة عادية بحسب القرائن، بحيث حصل العلم الضروري عنها بصدق الآتي بها، فإنه يستحيل أن يكون كاذبًا، وإلَّا لانقلب العلم الضروري جهلاً، ولم يجر سبحانه وتعالى عادته من أول الدنيا إلى الآن، إلَّا بعد تمكين الكاذب من المعجزات. وإذا خيل بسحر[4] أو نحوه أظهر الله فضيحته عن قرب، فلله الحمد

---

(١) أجمعت المعتزلة بأجمعها أنه لا يجوز قول النبي إلا بحجة وبرهان، وأنه لا تلزم شرائعه إلا من شاهد إعلامه، وانقطع عذره ممن بلغه شرائع الرسول ﷺ وأجمعوا جميعًا أن الناس محجوبون بعقولهم من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه. واختلف المعتزلة: هل النبوة جزاء أم لا؟ فقال قائلون: هي ثواب وجزاء. وقال قائلون: ليست بجزاء ولا ثواب. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٧).

(٢) نفى الله تعالى السحر عن الأنبياء فقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ [الذاريات:٥٢] وفي شهادة أحد رءوس الشرك الوليد بن المغيرة حين سمع القرآن فقال: يا عجبًا لما يقول ابن أبي كبشة فوالله ما هو بشعر ولا بسحر ولا بهذي من الجنون، وإن قوله لمن كلام الله، فلما سمع بذلك النفر من قريش ائتمروا وقالوا: والله لئن صبأ الوليد لتصبون قريش... إلى آخر القصة، حيث أنزل الله فيه، ﴿ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سَقَرُ ﴿٢٧﴾ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ﴾ [المدثر:٢٢-٢٨].

(٣) انظر ما تقدم قبل هذا.

(٤) قال أبو هبيرة في كتابه «الإشراف على مذاهب الأشراف» قال الشافعي: إذا تعلم السحر قلنا له صف لنا سحرك فإن وصف ما يوجب الكفر مثل ما اعتقده أهل بابل من التقرب إلى الكواكب السبعة وأنها تفعل ما يلتمس منها فهو كافر، وإن كان لا يوجب الكفر فإن اعتقد إباحته فهو كافر، قال ابن هبيرة: وهل يقتل بمجرد فعله واستعماله؟ فقال مالك وأحمد: نعم، وقال الشافعي وأبو حنيفة: لا، فأما إن قتل بسحره إنسانًا فإنه يقتل عند مالك والشافعي وأحمد، وقال أبو حنيفة: لا يقتل حتى يتكرر منه ذلك أو يقر بذلك في حق شخص معين. وإذا قتل فإنه يقتل حدًا عندهم إلَّا الشافعي فإنه قال: يقتل والحالة هذه قصاصًا. قال: وهل =

ويجوز أن تظهر المعجزة على الكاذب لو انخرقت العادة، ولا يحصل بها علم بصدقه وإلَّا لكان العلم جهلاً.

وتجوز خرق العادة عند حصول العلم بالصدق في حق المحق لا يقدح في العلم؛ إذ لا يلزم من جواز الشيء وقوعه، ألا ترى أنا نجوز استمرار عدم العالم مع علمنا ضرورة بوجوده إذ مضى الجواز أنه لو قدر واقعًا لم يلزم منه بحال لذاته لا أنه محتمل الوقوع.

على معاملته في ذلك ونحوه بمحض الفضل والكرام.

ويجوز أن تظهر المعجزة على الكاذب لو انخرقت العادة، ولا يحصل بها علم بصدقه وإلَّا لكان العلم جهلاً، وتجوز خرق العادة عند حصول العلم بالصدق في حق المحق لا يقدح في العلم؛ إذ لا يلزم من جواز الشيء وقوعه، ألا ترى أنا نجوز استمرار عدم العالم مع علمنا ضرورة بوجوده؛ إذ مضى الجواز أنه لو قدر واقعًا لم يلزم منه بحال لذاته، لا أنه محتمل الوقوع.

● ش/ هذا الكلام في غاية الوضوح، وحاصله: أنه يجوز على القول بأن دلالة المعجزة عادية أن تظهر المعجزة على أيدي الكذابين، ولا يكون العلم حاصلاً بنبوتهم، وإلَّا انقلب العلم جهلاً، إلَّا أنه سبحانه وتعالى تفضل بعدم خرق العادة في هذا الأمر.

فلم يظهر المعجزة قط على يد كاذب، بل عادته سبحانه أن يفضح كل من أراد أن يبرز بمنصب النبوة وليس من أهلها، هذا فيما علم بالاستقراء من عادته تعالى فيما مضى.

وأما في المستقبل فقد كفانا الله هذه المؤنة بحصول العلم القطعي بأن نبينا محمدًا ﷺ خاتم النبيين[1]. فكل من ادعى بعده منصب النبوة فليس إلَّا الإسلام أو السيف. ولا يلتفت إلى قوله ولا إلى الخارق الذي يظهر على يده.

وقد ألزم المعتزلة الأصحاب جواز صدور المعجزة على أيدي الكذابين[2] من جهة أخرى

=إذا تاب الساحر تقبل توبته؟ فقال مالك وأبو حنيفة وأحمد في المشهور عنهم: لا تقبل. وقال الشافعي وأحمد في الرواية الأخرى: تقبل. «تفسير ابن كثير» (١/ ١٤٧).

(١) قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب:٤١] في هذه الآية نص في أنه لا نبي بعده، وإذا كان نبي بعده فلا رسول بالطريق الأولى والأحرى لأن مقام الرسالة أخص من مقام النبوة فإن كل رسول نبي ولا ينعكس، وبذلك وردت الأحاديث المتواترة عن رسول الله ﷺ من حديث جماعة من الصحابة ﷺ. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٥٠٩).

(٢) قال الشوكاني: لابد للولي أن يكون مقتديًا في أقواله وأفعاله بالكتاب والسنة وإن ذلك هو المعيار الذي يعرف به الحق من الباطل، فمن ظهر منه شيء مما يخالف هذا المعيار فهو رد ولا يجوز لأحد أن يعتقد فيه =

....

وهي أن قالوا: من مذهبكم أن الله سبحانه وتعالى يضل من يشاء، ولا يتعين في حقه مراعاة صلاح ولا أصلح، فما الذي يؤمنكم من خلق خوارق العادات على وفق دعوى المدعين للنبوة. ويكون المراد من ذلك إظهار الضلالة.

وأما القائلون بالرأيين الأولين في وجه دلالة المعجزة، فأجابوا على مقتضى الوجهين:

أما الأول: فقالوا: نعم يجوز من الباري تعالى الإضلال، لكن لا بالمعجزة لاستحالة ذلك معها، كما يجوز خلق السواد في محل معين، ولكن لا مع وجود البياض والمعية في النقيضين محال والإضلال بالدليل قلب الدليل شبهة، والعلم الحاصل عنه جهلاً، وذلك محال.

وأما على الثاني -وهو أن الدليل من جهة المواضعة-: فقالوا: لا يجوز أن يضل إلَّا بالخلق في القول. وإذا كانت المعجزة تتنزل منزلة التصريح بكلام ناحٍ على التصديق. ولا يصح الإضلال به لاستحالة الخلف في خبره تعالى، وكذا لا يصح الإضلال بما يدل على التصديق وإن كان بحكم المواضعة.

وأما على الرأي الثالث -وهو أن دلالة المعجزة عادية-: فأمر الجواب أيضًا سهل، وهو أن آية صدق النبي حصول العلم لنا عن تلك المعجزة، فإذا حصل انتفى معه احتمال عدم الصدق لأن العلم لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه إلَّا انقلب جهلاً.

وتجويزنا عقلاً كذب المحق الذي تيقنا صدقه لا يقدح في العلم بصدقه ؛ لأن معنى جواز الكذب[1] في حقه أنه لو وقع بدلاً عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال لا أن معناه

=أنه ولي الله، فإن أمثال هذه الأمور تكون من أفعال الشياطين. وقال أيضًا: ولهذا تراه يظهر من أهل البدع بل من أهل الكفر وممن يترك فرائض الله سبحانه ويتلوث بمعاصيه، لأن الشيطان أميل إليهم للاشتراك بينه وبينهم في مخالفة ما شرعه الله سبحانه لعباده، وقد يظهر شيء ممن يظن أنه كرامة من أهل الرياضة وترك الاستكثار من الطعام والشراب على ترتيب معلوم وقانون معروف، فيكون له بسبب ذلك بعض صفاء من الكدورات البشرية فيدرك ما لا يدركه غيره، وليس هذا من الكرامات في شيء. انظر «قطر الولي على حديث الولي» (ص٤١، ٤٢) من تحقيقنا، طبعة دار الكتب العلمية.

(١) قد يظهر شيء مما يظن أنه كرامة على لسان بعض المجانين وسبب ذلك كما ذكره الحكماء أنه قد ذهب عنه ما يصنعه الفكر من التفصيل والتدبير اللذين يستمران للعقلاء فيكون لعقله إدراك لا يكون للعقلاء. فيأتي في بعض الأحيان بمكاشفات صحيحة وهو مع ذلك متلوث بالنجاسة مرتبك في القاذورات قاعد في المزابل وما يشابهها، فيظن من لا حقيقة عنده أنه من أولياء الله وذلك ظن باطل وتخيل مختل، وهو في الحقيقة مجنون قد=

....

احتمال وقوع الكذب في حقه وكثيرًا ما نعلم وقوع أشياء علمًا ضروريًا مع تجويزنا عقلاً نقيض ذلك الواقع، وذلك كعلمنا بوجودنا فإنه لا يستريب فيه عاقل وإن كنا نجوز عدمنا بمعنى لو استمر عدمنا ولم نوجد أصلاً، لم يلزم منه محال، لا بمعنى أن عدمنا محتمل الحصول لنا حال علمنا بوجودنا.

قوله: (في حق المحق، الأوْلى تعلقه بخرق العادة)، أي تجويزنا عقلاً خرق العادة في حق المحق، بمعنى لو كان الواقع في حقه الكذب بدلاً عن الصدق الذي علمنا وقوعه في حقه كما علمت لما لزم منه محال، لا يقدح في علمنا بصدقه.



=رفع الله عنه قلم التكليف ولم يكن وليًا لله ولا عدوًا. «قطر الولي على حديث الولي» (ص٤٣) من تحقيقنا، طبعة دار الكتب العلمية.

فصل

وإذا علم صدق الرسل -عليهم أفضل الصلاة والسلام- بدلالة المعجزة، وجب تصديقهم في كل ما أتوا به عن الله عز وجل، ويستحيل منهم الكذب عقلاً(١) والمعاصي شرعًا؛ لأنا مأمورون بالاقتداء بهم، فلو جازت عليهم المعصية لكنّا مأمورين بها ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف:٢٨]. وبهذا يعرف عدم وقوع المكروه منهم، بل والمباح على الوجه الذي يقع من غيرهم، وبالله تعالى التوفيق.

● ص/ **فصل**

وإذا علم صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام بدلالة المعجزة، وجب تصديقهم في كل ما أتوا به عن الله عز وجل ويستحيل منهم الكذب عقلاً، والمعاصي شرعًا؛ لأنا مأمورون بالاقتداء بهم. فلو جازت عليهم المعصية لكنا مأمورين بها: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ وبهذا يعرف عدم وقوع المكروه منهم، بل والمباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وبالله تعالى التوفيق.

● ش/ الكلام في عصمة (٢) الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في موضعين:

أحدهما : قبل النبوة. والثاني بعدها.

---

(١) روى مسلم في صحيحه (١٥٤، ٢٣٧١) كتاب الفضائل ، ٤١- باب في فضائل إبراهيم الخليل ﷺ، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لم يكذب إبراهيم النبي عليه السلام قط إلا ثلاث كذبات ثنتين في ذات الله قوله: إني سقيم، وقوله: بل فعله كبيرهم هذا، وواحدة في شأن سارة، فإنه قدم أرض جبار ومعه سارة، وكانت أحسن الناس، فقال لها: إن هذا الجبار إن يعلم أنك امرأتي، يغلبني عليك فإن سألك فأخبريه أنك أختي، فإنك أختي في الإسلام؛ فإني لا أعلم في الأرض مسلمًا غيري وغيرك... » الحديث.

(٢) اختلفوا في العصمة: فقال بعضهم: العصمة من الله سبحانه ثواب للمعتصمين. وقال بعضهم: العصمة لطف من الله يفعله بالعبد فيكون به معتصمًا. وقال بعضهم: العصمة على وجهين: أحدهما: هو الدعاء والبيان والزجر والوعد والوعيد، وقد فعله بالكافرين ولكن لا يطلق أنه معصوم ويقال: إن الله عصمه فلم يعتصم. والوجه الآخر: ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألطاف والأحكام والتأييد، وقد يتفاضل الناس في العصمة ويكون ضرب من العصمة إذا آتاه بعض عباده آمن طوعًا، وإذا أعطاه غيره ازداد كفرًا، وإذا منعه إياه أتى بكفر دون ذلك، فيتفضل به على من يعلم أنه ينتفع ويمنعه من يعلم أنه يزداد كفرًا. قالوا: وقد يعصم الله سبحانه من الشيء باضطرار كالعصمة من قتل نبيه ﷺ. قالوا: وقد يجوز أن يكون شيء صلاحًا لواحد ضررًا على غيره. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣٢٧).

....

أما حكمهم قبل النبوة: فالذي ذهب إليه أكثر الأشاعرة وطائفة كثيرة من المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عقلاً على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قبل البعثة معصية، كبيرة كانت أو صغيرة. وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يمتنع ذلك وهو مختار القاضي عياض.

على أنه قال: تصور المسألة كالممتنع، فإن المعاصي لا تكون إلَّا بعد تقرير الشرع إذ لا يعلم كون الفعل معصية إلَّا من الشرع. وقال بعض أصحابنا: الامتناع بالسمع إذ لا مجال للعقل.

لكن دل السمع بعد ورود الشرع على أنهم كانوا معصومين قبل البعثة (١) . وذهب الروافض إلى امتناع ذلك كله عليهم عقلاً ووافقهم (٢) أكثر المعتزلة في امتناع وقوع الكبائر منهم عقلاً قبل البعثة، ومعتمد الفريقين التقبيح العقلي، لأن صدور المعصية منهم مما يحقرهم في النفوس، وينفر الطبائع عن اتباعهم، وهو خلاف ما اقتضته الحكمة من بعثه الرسل فيكون قبيحًا عقلاً.

وقد سبق الكلام على فساد أصل التحسين والتقبيح العقليين. وأما بعد النبوة فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الأحكام(٣)، لأن المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى. فلو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق.

أما جواز صدور الكذب منهم في الأحكام غلطًا أو نسياناً ، فمنعه الأستاذ وطائفة كثيرة

---

(١) قال النووي في شرح مسلم: قال المازري: أما الكذب فيما طريقه البلاغ عن الله تعالى فالأنبياء معصومون منه سواء كثيرة وقليله وأما ما لا يتعلق بالبلاغ ويعد من الصفات كالكذبة الواحدة في حقير من أمور الدنيا ففي إمكان وقوعه منهم وعصمتهم منه القولان المشهوران للسلف والخلف. النووي في «شرح مسلم» (١٥/ ١٠١) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) الروافض هم الشيعة الرافضون لإمامة أبي بكر وعمر، وقالوا: إنه جائز للإمام أن يقول في حال التقية أنه ليس بإمام. ومن رأي ابن تيمية أن النفاق والزندقة فيهم لهذا السبب أكثر من غيرهم من الفرق الإسلامية لأن أساس النفاق الكذب وأن يقول الرجل بلسانه ما ليس في قلبه كما أخبر الله تعالى عن المنافقين أنهم ﴿يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم﴾، والرافضة تجعل هذا من أصول دينهم وتسميه: التقية، وتحكي هذا عن أئمة البيت. «موسوعة الفرق والجماعات» (ص ٢٢٨، ٢٢٩).

(٣) قال القاضي عياض: الصحيح: أن الكذب فيما يتعلق بالبلاغ لا يتصور وقوعه منهم سواء جوزنا الصغائر منهم وعصمتهم منه أم لا وسواء قل الكذب أم كثر لأن منصب النبوة يرتفع عنه وتجويزه يرفع الوثوق بأقوالهم. النووي في «شرح مسلم» (١٥/ ١٠١). طبعة دار الكتب العلمية.

....

من أصحابنا لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة.

وجوزه القاضي وقال: إن المعجزة إنما دلت على صدقهم فيما يصدر عنهم قصدًا أو اعتقادًا.

قال عياض: لا خلاف في امتناعه سهوًا أو غلطًا، لكن عند الأستاذ بدليل المعجزة القائمة مقام قوله تعالى: صدق عبدي، وعند القاضي بدليل الشرع.

وأما غير المذكور من المعاصي القولية أو الفعلية: فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر[1] الخسَّة خلافًا لبعض الخوارج.

وأما إتيان ذلك نسيانًا أو غلطًا: فقال الآمدي: اتفق الكل على جوازه سوى الروافض وهذا الذي ذكره لا يصح، بل اتفقوا على امتناعه، فقال القاضي والمحققون: بدليل السمع. وقال الأستاذ وطائفة كثيرة منا ومن المعتزلة: وبدليل العقل أيضًا.

وأما الصغائر التي لا خسَّة فيها: فجوزها عمدًا أو سهوًا الأكثرون به، قال أبو جعفر الطبري من أصحابنا: ومنعته طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين عمدًا أو سهوًا، قالوا[2]: لاختلاف الناس في الصغائر، ولأن جماعة ذهبوا إلى أن كل ما عصي الله به فهو كبيرة، ولأن الله تعالى أمر باتباعهم وأفعالهم يجب الاقتداء بها عند أكثر المالكية، وبعض الشافعية والحنفية.

---

(١) أجمعت المعتزلة أن معاصي الأنبياء لا تكون إلَّا صغارًا، واختلفوا: هل يجوز أن يأتي النبي بالمعاصي؟ وهل يعلم أنها معاصي في حال ارتكابها أم لا؟ على مقالتين، فقال قائلون: لا يجوز أن يعلم في حال ارتكابه المعاصي أن ما يأتيه معصية ويتعمد ذلك. وقال قائلون: جائز أن يتعمد ويرتكبها وهو يعلم أنها معاصي إلَّا أنها لا تكون إلَّا صغائر. «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٧).

(٢) قال النووي: اعلم أن العلماء من أهل الفقه والأصول وغيرهم اختلفوا في جواز المعاصي على الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. وقد لخص القاضي رحمه الله تعالى مقاصد المسألة فقال: لا خلاف أن الكفر عليهم بعد النبوة ليس بجائزه، بل هم معصومون منه. واختلفوا فيه قبل النبوة، والصحيح: أنه لا يجوز، وأما المعاصي فلا خلاف أنهم معصومون من كل كبيرة، واختلف العلماء هل ذلك بطريق العقل أو الشرع، فقال الأستاذ أبو إسحاق ومن معه: ذلك ممتنع من مقتضى دليل المعجزة. وقال القاضي أبو بكر ومن وافقه: ذلك من طريق الإجماع، وذهبت المعتزلة إلى أن ذلك من طريق العقل. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ٤٧) طبعة دار الكتب العلمية.

....

فلو جازت منهم المعصية لكنا مأمورين باتباعهم فيها.

قلت: وبهذا نعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم فالحق أن أفعالهم دائرة بين الوجوب والندب والإباحة، وليس وقوع المباح منهم كوقوعه من غيرهم، وهو أن يقع منهم بحسب مقتضى الشهوة بل لعظيم معرفتهم بالله تعالى وخوفهم منه، واطلاعهم على ما لم يطلع عليه غيرهم، لا يصدر منهم المباح إلَّا على وجه يصير في حقهم طاعة وقربة، كقصدهم تشريعه أو التقوى به على طاعة الله ونحو ذلك مما يليق بمقاماتهم الرفيعة.

وإذا كان أهل المراقبة من أولياء الله تعالى بلغوا[1] في الخوف منه تعالى، ورسوخ المعرفة ما منعهم أن تصدر منهم حركة أو سكون في غير رضاه تعالى. فكيف بأنبيائه تعالى ورسله صلوات الله وسلامه على جميعهم.



(١) اتفقوا على أن كل ما كان طريقه الإبلاغ في القول فهم معصومون فيه على كل حال، وأما ما كان طريقه الإبلاغ في الفعل فذهب بعضهم إلى العصمة فيه رأسًا، وأن السهو والنسيان لا يجوز عليهم فيه وتأولوا أحاديث السهو في الصلاة وغيرها. وذهب معظم المحققين وجماهير العلماء إلى جواز ذلك ووقوعه منهم وهذا هو الحق، ثم لابد من تنبيههم عليه وذكرهم إياه إما في الحين على قول جمهور المتكلمين، وإما قبل وفاتهم على قول بعضهم ليسنوا حكم ذلك ويبينوه قبل انخرام مدتهم وليصح تبليغهم ما أنزل إليهم وكذلك لا خلاف أنهم معصومون من الصغائر التي تزري بفاعلها وتحط منزلته وتسقط مروءته، واختلفوا في وقوع غيرها من الصغائر منهم. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ٤٧) طبعة دار الكتب العلمية.

فصل

ونبينا ومولانا محمد ﷺ قد علم ضرورة ادعاؤه الرسالة وتحدى بمعجزات لا يحاط بها.

● ص/ **فصل**

ونبينا ومولانا محمد ﷺ قد علم ضرورة ادعاؤه الرسالة وتحدى بمعجزات لا يحاط بها.

● ش/ ونظم الدليل في إثبات نبوة نبينا ومولانا محمد ﷺ أن يقال: نبينا ومولانا محمد ﷺ ادعى الرسالة وظهر الخارق على وفق دعواه، مع العجز عن معارضته، وكل من ادعى الرسالة وظهر الخارق[1] على وفق دعواه مع العجز عن معارضته فهو رسول الله تعالى، ينتج: أن نبينا ومولانا محمدًا ﷺ رسول الله جل وعلا.

أما الصغرى، فهي معلومة بالتواتر الذي ينقله الموافق والمخالف، والتواتر يفيد العلم ضرورة على ما تقرر في أصول الفقه.

وأما دليل الكبرى، فقد تقدم في وجه دلالة المعجزة.

واعلم أن من المنكرين لنبوة نبينا ومولانا محمد ﷺ اليهود وهم فرقتان:

فرقة امتنعت من تصديقه؛ لما تضمنته شريعته من نسخ بعض أحكام شريعة موسى ﷺ، وزعموا أن النسخ محال، وتمسكوا في إحالته على أن النسخ يستلزم البدء، وبعضهم تمسك في إحالته على النقل فقالوا: إن موسى عليه الصلاة والسلام نص على أن شريعته لا تنسخ وأنه قال: تمسكوا بالسبت أبدًا.

الفرقة الثانية -تعرف بالعيسوية- قالوا: محمد عليه الصلاة والسلام رسول لكن إلى العرب خاصة.

والرد على من أحال النسخ للبدء، أن يقال: ما تعني بالبدء؟ إن عنيت به أن الله تعالى

---

(١) قال الجرجاني: وذاك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت وبانت وبهرت هي أن كل على حد من الفصاحة تقصر عن قوى البشر، ومنتهيًا إلى رغبة لا يطمع إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك، إلَّا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب وعنوان الأدب. «دلائل الإعجاز» للجرجاني (ص٨).

....

ظهر له من الحكمة ما كان خافيًا عليه عند شرح الحكم الأول ولذلك نسخه فلا نسلم لزوم ذلك في النسخ؛ فإنه لو استلزم تصرفه في أفعال عباده بمنع ما أطلقه في وقت، وإطلاق ما منعه في وقت البدء لاستلزمه تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة إلى المرض، ومن المرض إلى الصحة، ومن الغنى إلى الفقر، ومن الفقر إلى الغنى، ومن الحياة إلى الموت.

وإذا لم يدل الثاني فلا يدل الأول؛ كيف ومن المعلوم أنه لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيم مريضًا باستعمال الدواء في وقت ثم ينهاه عنه في وقت آخر لعلمه بصلاحه في الحالين، فمن الحكمة نهيهم عن القتال في أول الإسلام لقلّتهم وإيجابه عليهم عند كثرتهم إذ قال تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾. هذا إذا تنزلنا إلى القول باعتبار الصلاح والأصلح وإلَّا فمعتقدنا: أن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾.

ثم تقول اليهود: وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدي مع العجز عن معارضته من تحدى عليه لا يخلو إما أن يدل على صدق مدعي الرسالة أو لا. فإن لم يدل لزم أن لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام على زعمكم. وإن دل وجب تصديق محمد وعيسى عليهما السلام .

وأما النسخ[1] فهو لازم في شرعهم أيضًا؛ إذ قد ثبت من نص التوراة أن الله تعالى قد قال لنوح عليه السلام حين خرج من السفينة: إني جاعل كل دابة مأكلاً لك ولذريتك، وأطلقت ذلك لكم كسائر العشب ما خلا الدم، وقد حرم بعد ذلك في التوراة أشياء كثيرة. وفي التوراة: أن من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الأخت، وقد حرموا ذلك، وقد كان من شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الأختين، وقد حرموه. وقد كان العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحًا ثم حرَّمه موسى عليه السلام، ولم يكن الختان واجبًا لذوي الولادة، وقد أوجبوه[2] .

---

(١) قال تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ..﴾ الآية. فيه دلالة على أن عيسى عليه السلام نسخ بعض شريعة التوراة وهو الصحيح على القولَين، ومن العلماء من قال: لم ينسخ منها شيئًا وإنما أحل لهم بعض ما كانوا يتنازعون فيه خطأ وكشف لهم عن الغطاء في ذلك، كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى تَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾ والله أعلم. «تفسير ابن كثير» (١/ ٣٦٥).

(٢) روى مسلم في صحيحه (٤٩-٢٥٧) كتاب الطهارة، ١٦-باب خصال الفطرة، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط...». وقال النووي: الختان واجب عند الشافعي وكثير من العلماء وسنة عند مالك وأكثر العلماء وهو عند الشافعي واجب على الرجال والنساء جميعًا، ثم إن الواجب في الرجل أن يقطع جميع الجلدة التي تغطي الحشفة حتى ينكشف جميع الحشفة، وفي =

وأفضلها القرآن العظيم[1] ، الذي لم يزل يقرع أسماع البلغاء بتضليل كل دين غير

وأما دعوى أن موسى عليه السلام نص على أن شريعته لا تنسخ: فهذا مما لقنه لهم ابن الراوندي[2]، وقد كان يعلم الفرق المُشبَّه طلبًا للدنيا. ولا يخفى كذب هذا النقل؛ إذ لو كان حقًّا لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام، ولا على يد نبينا محمد ﷺ كما لم تظهر على يد أحد بعد نبينا ﷺ إذ قال: «لا نبي بعدي» [3] .

وأيضًا: لو كان ذلك النقل حقًّا لكان أولى الأزمنة بذكره والاحتجاج به الزمان الذي دعاهم فيه نبينا ﷺ إلى الإسلام، وقد بالغوا في إخفاء نوره جهدهم، حتى غيروا صفته في كتبهم وفي غيرها، ولم يحتج أحد منهم بذلك مع شدة حرصهم عليه، وتوفر الدواعي على نقله لو كان موجودًا حقًّا.

وأما العيسوية: فإن سلَّموا أنه عليه الصلاة واسلام مرسل للعرب خاصة لزمهم تصديقه في جميع ما أخبر به، وقد أخبر أنه رسول الله إلى الكافة وأنه مبعوث إلى الأحمر والأسود[4]، فإقرارهم بنبوته ثم تكذيبه في أنه رسول لجميع أهل الأرض، ولا يخفى تناقضه.

=المرأة يجب قطع أدنى جزء من الجلدة التي في أعلى الفرج، والصحيح من مذهبنا الذي عليه جمهور أصحابنا أن الختان جائز في حال الصغر ليس بواجب. النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٢٦) طبعة دار الكتب العلمية.

(١) انفرد النبي ﷺ عن الأنبياء والرسل بمعجزة تبقى، ومعنى المعجزة الباقية أن تظل موجودة مع الرسالة والمنهج ليستطيع كل متبع لمنهجه ﷺ أن يقول: منهج الإسلام هو القرآن، ومعجزة نبي الإسلام هي القرآن، ولو أن المعجزة جاءت كبقية المعجزات السابقة لإخوانه السابقين من الرسل لكانت قد انتهت بانتهاء زمانها بحيث تصبح خبرًا وتاريخًا، فنحن نعلم أن البحر قد انشق لموسى، نعرفه خبرًا ولكن لا نشهده مشهدًا، وكذا عيسى عليه السلام في إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله، ولولا أن القرآن هو الذي قص علينا هذا القصص لكنا تشككنا فيه. «انظر معجزات الأنبياء والرسل» للشعراوي (ص٢٨١).

(٢) ابن الراوندي هو: أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق، من أهل مرو الرود وسكن بغداد، وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحدًا زنديقًا، وله كتاب في الرد على أهل الاعتزال. وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. ونسبته إلى راوند بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة وهي قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان، توفي سنة ٢٤٥. «وفيات الأعيان» (١/ ٧٨).

(٣) أخرجه: الترمذي (٢٢٧٢) كتاب الرؤيا، باب: ذهبت النبوة وبقيت المبشرات، وأحمد في مسنده (٣/ ٢٦٧)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٣٩١).

(٤) أخرجه: البخاري (١/ ١١٩)، ومسلم (٣/ ٥٢١) كتاب المساجد، وأحمد في مسنده (٤/ ١١٦، ٥/ ١٤٥) والهيثمي في مجمع الزوائد (٦/ ٦٥)، (٨/ ٢٥٨)، والقرطبي في تفسيره (١/ ٤٩، ٣/ ٢٦٤).

دين الإسلام آياته، ويحرك بطلب المعارضة نظمًا ونثرًا الخائضين في كل فن البلاغة طولاً وعرضًا بحيث لا تفلت من معارضتهم أمنع كلمة، وإن لم يرض فيها لعجزهم.

فكيف وهم يسمعون في تعجيزهم صريح قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾[هود:١٣]. ثم تنزل معهم فقال: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة:٢٣].

ثم صرح بعجز الجميع جنّهم وإنسهم متفرقين ومجتمعين فقال: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء:٨٨]. ومع ذلك لم تتحرك أنفسهم، وهم المجبولون عليها ومن عادتهم أنهم لا يملكون معها ضبط أنفسهم عند ورود أدنى عارض يقدح في مناصبهم.

وإن كان في ذلك حتف أنفسهم بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم[1]، وتدب فيهم دبيبًا، حتى إنهم بها في كل واد يهيمون.

● ص/ وأفضلها القرآن العظيم الذي لم يزل يقرع أسماع البلغاء[2] بتضليل كل دين غير دين الإسلام آياته ويحرك بطلب المعارضة نظمًا ونثرًا الخائضين في كل فن البلاغة طولاً وعرضًا بحيث لا تفلت من معارضتهم أمنع كلمة.

وإن لم يرض فيها لعجزهم فكيف وهم يسمعون في تعجيزهم صريح قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾[هود:١٣] ثم تنزل معهم فقال:﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة : ٢٣] ، ثم صـــرح بعجز الجميع جنّهم وإنسهم متفرقين ومجتمعين، فقال:

---

(١) قال الخطابي: فتفهم الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزًا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنًا أصح المعاني من توحيد له عزت قدرته، وتنزيه له في صفاته ودعاء إلى طاعته، وبيان بمنهاج عبادته من تحليل وتحريم وحظر وإباحة ومن وعظ وتقويم وأمر بمعروف ونهي عن منكر، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق، وزجر عن مساويها، واضعًا كل شيء منها موضعه الذي لا يرى شيء أولى منه، ولا يرى في صورة العقل أمر اليق منه. «رسائل من الإعجاز» (صـ٢٧).

(٢) قال الجاحظ: ونحن أبقاك الله إذا ادعينا للعرب الفضل على الأمم كلها في أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز، ومن المنثور والأسجاع، ومن المزدوج وما لا يزدوج، جمعنا العلم إن ذلك لهم شاهد صادق من الديباجة الكريمة والرونق العجيب، والسبك والنحت الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم ولا أرفعهم في البيان أن يقول مثل ذلك إلّا في اليسير والشيء القليل. انظر «البيان والتبيين» للجاحظ (٣/ ٢٩).

لكن القوم أخرسهم الله أحسوا أن الأمر الإلهي لا يمكن معارضته، إما لأنه في (طوقهم) [١] وهو الأصح، أو للصرفة وهما قولان.

ومن لم يستحي منهم وانتدب لمعارضته هذا الأمر الإلهي كمسيلمة افتضح وأتى بمخرفة يتضاحك منها إلى قيام الساعة، ولو أنهم نقل إليهم القرآن نقل غيره من الكلام - نقل آحاد- لأمكن الاعتذار عندهم بعد الوصول، كلا بل امتلأت بجملته[٢] وصحفه وأشادت منها (مرة الأرض)[٣] كلها سهلها وجبلها، بدوها وحاضرها، برها وبحرها، مؤمنها وكافرها، جنها وإنسها، وتطاولت أزمنته على تلك الصفة قريبًا من تسعمائة سنة، أفيستريب عاقل بعد هذا في كونه من الله جل وعلا صدق نبيه محمدًا ﷺ.

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[الإسراء:٨٨] ومع ذلك لم تتحرك أنفسهم، وهم المجبولون عليها ومن عادتهم أنهم لا يملكون معها ضبط أنفسهم عند ورود أدنى عارض يقدح في مناصبهم وإن كان في ذلك حتف أنفسهم بما هو من نوع البلاغة[٤] التي هي كلامهم

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) ما دام القرآن معجزة فلابد أن يعجز كل العالم فالذين يقولون: إن هذا الإعجاز كان للبلاغة والفصاحة وللمنطق وللبيان وأمة العرب أمة بيان نقول: هذه معجزة تقوم عند العرب ولكننا إن نقلنا المنهج إلى الإنجليز أو الفرنسيين أو إلى الألمان أو إلى الإيطاليين أو إلى أي أمة في العالم فالمنهج بإعجازه يظل قائمًا، ولو قال أحد منهم نحن لا نعرف اللغة العربية، ولو كنا نعرف اللغة العربية لكان منا من جاء بكلام أفضل من هذا؟ ولذلك شاء الحق سبحانه أن يكون في القرآن جانب يظل معجزًا لكل الأقوام، وهي المعجزات التي لا تختلف فيها اللغات ولا تختلف فيها الأمم، وهي المعجزات العقلية. انظر شرح معجزات الأنبياء والرسل (ص٢٨١، ٢٨٢).

(٣) كذا بالأصل وأظنها: (كرة الأرض).

(٤) قال كثير من العلماء: بعث الله كل نبي من الأنبياء بما يناسب أهل زمانه، فكان الغالب على زمان موسى عليه السلام السحر وتعظيم السحرة، فبعثه الله بمعجزات بهرت الأبصار، فبعثه الله بمعجزات بهرت الأبصار، وحيرت كل سحار، فلما استيقنوا أنها من عند العظيم الجبار انقادوا للإسلام وصاروا من عباد الله الأبرار، وأما عيسى عليه السلام فبعث في زمن الأطباء وأصحاب علم الطبيعة فجاءهم من الآيات بما لا سبيل لأحد إليه إلّا أن يكون مؤيدًا من الذي شرع الشريعة، فمن أين للطبيب قدرة على إحياء الجماد أو على مداواة الأكمه والأبرص وبعث من هو في فترة رهين إلى يوم التناد، وكذلك محمد ﷺ بعث في زمن الفصحاء والبلغاء وتجاريد الشعراء فأتاهم بكتاب من الله ﷻ، فلو اجتمع الإنس والجن على أن يأتوا بمثله، أو بعشر سورة من مثله، أو بسورة من مثله لم يستطيعوا أبدًا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا، وما ذاك إلّا أن كلام الرب ﷻ لا يشبه كلامه الخلق أبدًا. «تفسير ابن كثير» (١/ ٣٦٤، ٣٦٥).

هذا مع ما فيه من الأخبار قبل الوقوع بالغيوب المتطابقة [١]، ومحاسن العلوم الشرعية المشتملة على ما لا يقدر البشر على ضبطه من المصالح الدنيوية والأخروية وتحرير الأدلة، والرد على المخالفين بالبراهين القاطعة، وسرد قصص الماضين، وتذكرة النفس بمواعظ يغرق في أدنى بحارها جميع وعظ الواعظين، هذا كله في يد نبي أمي لم يخط قط كتابًا، ولا حصلت له مخالطة لدين علم ما يمكن بها تحصيل أدنى شيء من ذلك علم ذلك كله بالضرورة: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

وتدب فيهم دبيبًا، حتى إنهم بها في كل واد يهيمون، لكن القوم -أخرسهم الله- أحسوا أن الأمر الإلهي لا يمكن معارضته؛ إما لأنه في طوقهم -وهو الأصح- أو للصرفة، وهما قولان. ومن لم يستحي منهم وانتدب لمعارضته هذا الأمر الإلهي كمسيلمة افتضح وأتى بمخرفة يتضاحك منها إلى قيام الساعة. ولو أنهم نقل إليهم القرآن نقل غيره من الكلام، نقل آحاد لأمكن الاعتذار عندهم بعد الوصول، كلا بل امتلأت بحملته وصحفه، وأشادت منها (مرة الأرض)[٢] كلها سهلها وجبلها، بدوها وحاضرها، برها وبحرها، مؤمنها وكافرها، جنها وإنسها، وتطاولت أزمنته على تلك الصفة قريبًا من تسعمائة سنة، أفيستريب عاقل بعد هذا في كونه من الله جل وعلا صدق نبيه محمدًا ﷺ.

هذا مع ما فيه من الأخبار قبل الوقوع بالغيوب المتطابقة، ومحاسن العلوم الشرعية المشتملة على ما لا يقدر البشر على ضبطه من المصالح الدنيوية والأخروية وتحرير الأدلة، والرد على المخالفين بالبراهين القاطعة، وسرد قصص الماضين، وتذكرة النفس بمواعظ يغرق في أدنى بحارها جميع وعظ الواعظين، هذا كله في يد نبي أمي لم يخط قط كتابًا ، ولا حصلت له مخالطة لدين علم ما يمكن بها تحصيل أدنى شيء من ذلك علم ذلك كله بالضرورة . ﴿وَمَا

---

(١) قال الرماني: وأما الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة فإنه لما كان لا يجوز أن تقع على الاتفاق دل على أنها من عند علام الغيوب، فمن ذلك: قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الأنفال:٧] فكان الأمر كما وعد من الظفر بإحدى الطائفتين العير التي كان فيها أبو سفيان أو الجيش الذين خرجوا يحمونها من قريش، فاظفرهم الله ﷻ بقريش يوم بدر على ما تقدم به الوعد. ثلاث رسائل في الإعجاز (ص١١٠).

(٢) كذا بالأصل وأظنها: كرة الأرض.

....

كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[١] [العنكبوت:٤٨].

● ش/ اعلم أن لنبينا محمد ﷺ آيات ومعجزات كثيرة لا حصر لها.

والفرق بين الآية والمعجزة: أن الآية: تدل على صحة ما جاء به، وإن لم يتحدَّ بها. والمعجزة مشروطة مع ذلك بالتحدي، ومعجزته العظمى التي تحدى بها على الكافة: القرآن. وقد أجمع المسلمون قاطبة على أنه مُعجِز.

واختلفوا على تسعة أقوال في تعيين الوجه المعْجِز الذي تحدي به منه، وإن اشتمل على وجوه من الإعجاز:

فقال بعض المعتزلة: إعجازة أسلوبه ونظمه الخاص فقط.

وقال قوم: إعجازه فصاحته وجزالته فقط[٢].

وقال إمام الحرمين والقاضي: إعجازه بالمجموع.

وقال قوم: إعجازه بالصرف عن معارضته، وإن كان في مقدورهم، وهو قول لأبي الحسن الأشعري، وهو قول النظام من المعتزلة. قال النظام: كانت العرب تقدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه الصلاة والسلام، فلما بعث سُلبوا هذه القدرة.

وقال قوم: إعجازه في جملته؛ عدم تناقضه في آياته وتصديق بعضها بعضًا.

وقال قوم: إعجازه إنباؤه عن المغيبات فيما مضى وفيما هو آتٍ[١].

---

(١) فالحق سبحانه وتعالى يلفت البشرية كلها إلى أنه اختار أن يكون رسوله ﷺ أميًا حتى يدحض ما يدعيه أنصار الباطل وأعداء الإيمان من أن رسول الله ﷺ أتى بالقرآن من عنده، ولذلك فالحق سبحانه وتعالى يقول لنبيه لو أنك كنت تقرأ أو تكتب قبل أن تأتيك النبوة فربما كان ذلك حجة لأنصار الباطل أن يقولوا إن هذا القرآن من عندك، ولكنك لا تقرأ ولا تكتب، لم تقرأ كلمة واحدة في حياتك قبل الرسالة ولا كتبت كلمة واحدة، إذا فحجتهم باطلة لا سند لها من الحقيقة. انظر «شرح معجزات الأنبياء والرسل» (ص٢٦٢).

(٢) قال الخطابي: اعلم أن القرآن إنما صار معجزًا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنًا أصح المعاني من توحيد له عزت قدرته وتنزيه له في صفاته ودعاء إلى طاعته، وبيان بمنهاج عبادته من تحليل وتحريم وحظروا إباحة، ومن وعظ وتقويم وأمر بمعروف ونهي عن منكر، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق، وزجر عن مساوئها، واضعًا كل شيء منها موضعه الذي لا يرى شيء أولى منه.

....

وقال قوم: إعجازه موافقته لقضايا العقول.

وقال بعض المحدثين: إعجازه أنه قديم.

وقال قوم: إعجازه بأنه عبارة عن الكلام القديم .

وأحسن هذه الأقوال: القول الذي اختاره القاضي وإمام الحرمين؛ فإنه عليه الصلاة والسلام تحدى بسورة من القرآن، وهي مشتملة على الأمرين معًا: الجزالة والأسلوب الخاص. وإنما يتحقق الإتيان بمثلها عند الإتيان بالمشتمل على الوجهين معًا.

فإن الشاعر المغلق إذا حدد قصيدة بليغة ودعي إلى المعارضة بمثلها، فعورض بخطبة بليغة أو نثر مرسل بالغ أقصى الفصاحة لم يكن الآتي بذلك معارضًا لها.

ولو أتى شاعر بمثل وزن شعره، عاريًا عن فصاحته وجزالته، لم يكن معارضًا له، وهو نظير معارضة مسيلمة الكذاب له بترهاته التي يتضاحك منها.

وأما من ذهب إلى أن إعجازه بالصرف: فقد سبق التنبيه على ضعفه بأنه لو كان لنقل عنهم شيء من ذلك فيما مضى، ولو نقل لوجد، فإنه مما تتوفر الدواعي على نقله.

وأيضًا: فلو كان إعجازه بالصرفة[٢] لكان كونه في أدنى مراتب الفصاحة أنسب لظهور إعجازه، كيف ولا خلاف أنه أعلى مراتب البلاغة .

وأما من قال: إعجازه في جملته بعدم التناقض فيه على طوله، وتصديق بعضه بعضًا: فلا ينكر أن ما ذكره من أعظم دليل على أنه من لدُن حكيم عليم ، ولذا وصفه تعالى بأنه ﴿ لَّا

---

(١) كان المسلمون قلة وكانوا يفرون بدينهم من مكان إلى آخر لا يستطيعون حماية أنفسهم، يفر المؤمنون إلى الحبشة، ويذهب رسول الله ﷺ إلى الطائف مستجيرًا بأهلها من كفار مكة ثم ينزل القرآن الكريم بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾، وقال ابن سعد في «طبقاته» لما نزلت: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾: قال: قلت: وأي جمع يهزم ومن يغلب؟ فلما كان يوم بدر نظرت إلى رسول الله ﷺ يثب في الدرع وثبًا وهو يقول: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾ فعلمت أن الله تبارك وتعالى سيهزمهم. «طبقات ابن سعد» (١/ ٢٥).

(٢) قد قرر بعض المتكلمين الإعجاز بطريق يشمل قول أهل السنة وقول المعتزلة في الصرفة فقال: إن كان هذا القرآن معجزًا في نفسه لا يستطيع البشر الإتيان بمثله ولا في قواهم معارضته فقد حصل المدعى وهو المطلوب، وإن كان في إمكانهم معارضته بمثله ولم يفعلوا ذلك مع شدة عداوتهم له كان ذلك دليلاً على أنه من عند الله لصرفه إياهم عن معارضته مع قدرتهم على ذلك، وهذه الطريقة وإن لم تكن مرضية لأن القرآن في نفسه معجز لا يستطيع البشر معارضته كما قررنا إلَّا أنها تصلح على سبيل التنزل والمجادلة والمنافحة عن الحق. تفسير ابن كثير (١/ ٦١).

....

﴿يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾، إلَّا أن التحدي لم يقع بذلك [(١)].

وأما من قال: إعجازه إنباؤه عن المغيبات: فلا ننكر أيضًا اشتماله على ذلك وأنه من أصدق الآيات إلَّا أنه لم يقع التحدي به؛ إذ لا تحقق في كل سورة، والتحدي وقع بمطلق سوره، وإن لم تشتمل على المغيبات.

وأما من قال: إعجازه بموافقته لقضايا العقول: فلا ننكر أيضًا أن ذلك وصفه، لكن التحدي لم يقع بذلك.

وأما من قال: إعجازه لأنه قديم: فلا يصح؛ لأنه إن أراد بالقديم ما دل عليه فقد سبق أن من شروط المعجزة أن تكون فعلاً لله تعالى، وإن أراد العبارات الدالة فلا يخفى أنها حادثة .

وأما من قال: إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم: فلا يصح أيضًا؛ فإنه لا يمتنع أن يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز.

وإذا تقرر أن المعجز على المختار: المتحدى به بلاغته، وأن التحدي قد استقر بالإتيان بسورة، فقد قال بعض أصحابنا: هذه السورة هي المشتملة على آي التعجيز. وهذا ضعيف؛ لأن لفظ «سورة» فيها منكر مطلق فلا يتقيد بمثلها قدرًا.

وقال الجمهور من أصحابنا: يكفي أقصر سورة، كالعصر والكوثر.

والذي ارتضاه القاضي في كتاب «النقض» وارتضاه أبو إسحاق: أن الإعجاز إنما يتعلق بقدرِ ما من الكلام بحيث يتبين فيه تفاضل ذوي البلاغة [(٢)] ، وهـذا لا يتبين إلَّا فيما طـال مـن

---

(١) كيف يشبه كلام الخالق كلام المخلوقين ومن تدبر القرآن وجد فيه من وجوه الإعجاز فنونًا ظاهرة وخفية من حيث اللفظ ومن جهة المعنى قال الله تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ فأحكمت ألفاظه وفصلت معانيه أو بالعكس على الخلاف فكل من لفظه ومعناه فصيح لا يحادى ولا يداني فقد أخبر عن مغيبات ماضية كانت ووقعت طبق ما أخبر سواء بسواء، وأمر بكل خير ونهى عن كل شر كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ اي صدقًا في الأخبار وعدلاً في الأحكام. «تفسير ابن كثير» (١/ ٦٠).

(٢) قال أبو سليمان الخطابي: قد أكثر الناس الكلام في هذا الباب قديمًا وحديثًا، وذهبوا فيه كل مذهب من القول، وما وجدناهم بعد صدورًا عن رأي، وذلك لتعذر معرفة وجه الإعجاز في القرآن، ومعرفة الأمر في الوقوف على كيفيته. «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن» (ص٢١).

....

السور بعض الطول. قال: وهذا لا يضبط بحروف وكلام، وإنما يصار في مثله إلى المتعارف بين أهل الخبرة والدراية بالبلاغة والنظم.

وقد اعترض بعض أهل الزيغ والضلال على معجزة القرآن، فقالوا: إنكم زعمتم أن وجه إعجازه فصاحته وجزالته ونظمه وبلاغته[1]، ثم اختلفتم اختلافًا كبيرًا على ما نقلتموه من تفاصيل الأقوال في ذلك، فإن من زعم أن ذلك هو النظم فقط فقد أنكر كون الفصاحة والجزالة فيه معجزًا وبالعكس، ومن زعم أنه الصرف فقد أنكر الوجهين جميعًا، ومن قال بغير الصرف فقد أنكر كون الصرف معجزًا، وحق المعجزة أن تكون ظاهرة للكل، بحيث لا يُستراب فيها ألبتة.

والجواب: أن عجز الخلق عن معارضته بسورة من مثله معلوم ظاهر، لا يُستراب فيه ألبتة، ولم يختلف فيه أحد، وبهذا يعرف كونه معجزة.

والاختلاف بعد ذلك في وجه إعجازه لا يقتضي الخلاف في كونه معجز، ولا في عدم ظهور ذلك، وإنما هو خلاف في تحقيق الوجه الذي جاء منه الإعجاز.

وقد بينا في أصل العقيدة عجز البلغاء عن معارضته[2] بيانًا شافيًا، فلا يحتاج إلى شرح قوله: «إلَّا قويًّا العارضة»، هي القوة والقدرة على الكلام.

قوله: (وأتى بمخرفة)، أي مضحكة وحمق؛ لدلالتها على سفهه[3].

---

(١) أما القرآن فجميعه فصيح في غاية نهايات البلاغة عند من يعرف ذلك تفصيلاً وإجمالاً ممن فهم كلام العرب وتصاريف التعبير فإنه إن تأملت أخباره وجدتها في غاية الحلاوة سواء كانت مبسوطة أو وجيزة وسواء تكررت أم لا، وكلما تكررت حلا وعلا لا يخلق عن كثرة الرد ولا يمل منه العلماء. «تفسير ابن كثير» (١/ ٦٠).

(٢) روى البخاري في صحيحه (٤٣٧٤، ٤٣٧٥) كتاب المغازي، ٧٢- باب وفد بني حنيفة، حديث ثمامة بن أثال، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «بينا أنا نائم أتيت بخزائن الأرض فوضع في كفي سواران من ذهب فكبرا عليَّ فأوحى إليَّ أن انفخهما. فذهبا فأولتهما الكذابين اللذين أنا بينهما: صاحب صنعاء وصاحب اليمامة».

(٣) يقصد مسيلمة الكذاب، وقال الزهري: قاتل خالدُ مسيلمةَ ومن معه من بني حنيفة، وهم يومئذ أكثر العرب عودًا وأشدهم شوكة، فاستشهد خلق كثير وهزم الله بني حنيفة، وقتل مسيلمة، قتله وحشي بحربة، وكان يقال: قتل وحشي خير أهل الأرض بعد رسول الله ﷺ وشر أهل الأرض. يقصد قتله لحمزة بن عبد المطلب. «تاريخ الإسلام» وفيات سنة (١١).

....

وهذا كقوله عندما سمع بسورة الفيل: الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له ذنب وتيل، وخرطوم طويل، وإن ذلك في خلق ربنا لقليل. والواو في قوله: «وتيل» للعطف، والتيل: الذكر. وحكي عنه ما هو أسخف من هذا مما هو معروف مشهور.

● تنبيه:

قال ابن التلمساني: الفصاحة عبارة عن: دلالة اللفظ على المعنى، بشرط إيضاح الغرض منه.

والجزالة عبارة عن: دلالته على معناه، بشرط قلة حروفه، وتناسب مخارجها.

والنظم عبارة عن: الأسلوب الخاص في ترتيب الأقوال بعضها مع بعض، ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات في مواردها، وذلك أنواع وأصناف.

ومجموع الجزالة والنظم هو البلاغة.

قلت: والمشهور بين البيانيين: أن الفصاحة يوصف بها: الكلمة والكلام والمتكلم.

* فمعناها في الكلمة:

١ - أن تكون خالصة من تنافر الحروف، احترازًا من نحو قوله:

«غدائره مستشزرات إلى العلا»

والحكم في ذلك الذوق السليم[1].

٢- ومن الغرابة، احترازًا من قوله: «ما لكم تكأكأتم على ذي جنة افرنقعوا عني».

٣- ومن ضعف القياس، احترازًا من قوله: «الحمد لله العلي الأجلل»، إذ قياسه «الأجل» بالإدغام.

---

(١) في بيان بلاغة وفصاحة القرآن قال ابن كثير: وإن أخذ في الوعيد والتهديد جاء منه ما تقشعر منه الجبال الصم الراسيات، فما ظنك بالقلوب الفاهمات، وإن وعد أتى بما يفتح القلوب والآذان ويشوق إلى دار السلام ومجاورة عرش الرحمن كما قال في الترغيب، ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ وقال: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ وقال في الترهيب: ﴿أَفَأَمِنتُمْ أَن يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ ٱلْبَرِّ﴾ ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ﴾ الآيات. وقال في الزجر: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾ وقال في الوعظ: ﴿أَفَرَءَيْتَ إِن مَّتَّعْنَٰهُمْ سِنِينَ ﴿٢٠٥﴾ ثُمَّ جَآءَهُم مَّا كَانُوا۟ يُوعَدُونَ ﴿٢٠٦﴾ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يُمَتَّعُونَ﴾ إلى غير ذلك من أنواع الفصاحة والبلاغة والحلاوة. «تفسير ابن كثير» (١/ ٦٠).

....

٤- وبعضهم يزيد: وأن تكون غير مكروهة في السمع، احترازًا من نحو قوله: «كريم الجرشا شريف النسب».

* وأما معناها في الكلام فبأن تكون:

١- كلماته فصيحة على ما سبق، ولا تنافر بينها، احترازًا من نحو قوله:

«وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر»

٢- سالمًا من ضعف التأليف، احترازًا من نحو «ضرب غلامه زيدًا».

٣- ومن التعقيد المعنوي، احترازًا من نحو قوله:

«وما مثله في الناس إلَّا مملكًا أبو أمه حيٌ أبوه يقاربه»

* وأما معناها في المتكلم: فهو أن تكون له ملكة يقتدر بها على التعبير باللفظ الفصيح عما يقصده[1] من كلمة أو كلام.

وأما البلاغة: فلا يوصف بها إلَّا الكلام والمتكلم .

أما معناها في الكلام: فهو أن يكون فصيحًا جاريًا على ما يقتضيه الحال، أي السبب الذي ورد الكلام لأجله، كالكلام الوارد لدفع إنكار منكر، فإنه يناسبه أن يؤكد بحسب مراتب الإنكار.

والوارد لإفادة خالي الذهن من الحكم يناسبه أن يلقى إليه الكلام غير مؤكد.

والوارد لإفادة من هو مستقر بالحكم شاك فيه يستحسن أن يؤكد له الكلام من غير وجوب.

وقد يعكس الأمر في هذه الثلاثة بعوارض تقتضي ذلك. والأحوال وما يتعلق بها متسعة جدًّا، مقررة قواعدها في فن علم المعاني.

وأما معناها في المتكلم: هي ملكة يقتدر بها على التعبير بكلام بليغ.

---

(١) إذا جاءت الآيات في الأحكام والأوامر والنواهي اشتملت على الأمر بكل معروف حسن نافع طيب محبوب، والنهي عن كل قبيح رذيل دنيء كما قال ابن مسعود وغيره من السلف: إذا سمعت الله تعالى يقول في القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ فارعها سمعك فإنها خير يأمر به أو شر ينهى عنه، ولهذا قال تعالى: ﴿يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾. المرجع السابق (١/ ٦٠).

ثم هذا الذي ما له من المعجزات التي لا تحصى[١]، ثم إلى ما جبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات التي كادت أن تفصح، بل أفصحت قبل البعثه برسالته خَلْقًا وخُلقًا، ثم مع ذلك كله أكد الله صدقه بذكر اسمه وبجميع وصفه في الكتب الماضية، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ﴾[٢] [الأعراف : ١٥٧] الآية،

فعلم من هذا أن البلاغة أخص من الفصاحة[٣] ، فكل بليغ فصيح، وليس كل فصيح بليغًا، وقد تطلق إحداهما على الأخرى توسعًا.

وللبلاغة طرفان:

١- أعلى: وهو الإعجاز، والحكم فيه الذوق.

٢- وأدنى: وهو ما إذا بدل عن حاله التحق عند البلغاء بأصوات الحيوانات.

وبينهما مراتب لا تكاد تنحصر.

● ص/ ثم هذا الذي ما له من المعجزات التي لا تحصى، ثم إلى ما جبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات التي كادت أن تفصح، بل أفصحت قبل البعثة برسالته خَلقًا وخُلُقًا ثم مع ذلك كله أكد الله صدقه بذكر اسمه وبجميع وصفه في الكتب الماضية. قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ﴾ [الأعراف : ١٥٧] الآية، وأطلق ألسنة الأحبار قريبًا[٤] من مبعثه بجميع ذلك ، حتى إنه سبحانه وتعالى بفضله ، مما أكد به زوال

---

(١) القرآن معجزة عامة زمانًا ومكانًا له إعجاز يظهر في كل زمان ومكان منذ نزوله من السماء وحتى يومنا هذا أو إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ستظل للقرآن معجزات تبهر الدنيا كلها وتؤكد أن القرآن من عند الله فيه إعجاز لا ينتهي وفيه عطاء لكل جيل. الشعراوي في «معجزات الأنبياء والرسل» (ص٢٨٤).

(٢) قال ابن كثير: هذه صفة محمد ﷺ في كتاب الأنبياء بشروا أممهم ببعثه وأمروهم بمتابعته ولم تزل صفاته موجوده في كتبهم يعرفها علماؤهم وأحبارهم. «تفسير ابن كثير» (٢/ ٢٥٧).

(٣) معجزة القرآن في نظمه وفصاحته ومعانيه وهي تختلف عن المعجزات المرئية التي شاهدها المعاصرون لموسى عليه السلام كشق البحر بالعصا أو رؤية العصا وهي تصير حية تلقف كل ما القاه السحرة أو معجزة عيسى عليه السلام من إبراء الأكمه والأبرص. إنها معجزة مسموعة ودائمة، والسمع هو آلة الإدراك الوحيدة التي تستجيب وقت النوم وتؤدي مهمتها، لأن تصميمها يحتم إمكانات مواصلة مهمتها وقت النوم. والقرآن معجزة عامة زمانًا ومكانًا له إعجاز يظهر في كل زمان ومكان منذ نزوله من السماء وحتى يومنا هذا وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ستظل للقرآن معجزات تبهر الدنيا كلها. انظر شرح معجزات الأنبياء والرسل (ص ٢٨٣، ٢٨٤).

(٤) روى البخاري في صحيحه (٣/ ٢١) كتاب البيوع عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: والله إنه لموصوف في التوراة بصفته في القرآن ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ وحرزًا للأميين، أنت عبدي =

وأطلق ألسنة الأحبار قريبًا من مبعثه بجميع ذلك، حتى إنه سبحانه وتعالى بفضله مما أكد به زوال اللبس على نبوته: أن منع العرب قبله عن التسمي باسمه الخاص به، إلا أن قليلين تسموا قريبًا من مولده باسمه؛ رجاء حصول النبوة لهم؛ لما سمعوا من الأحبار[1] من عظيم فضله في إزالة اللبس؛ إذ لم يطلق لسان أحد من أولئك الذين تسموا باسمه بدعوى النبوة.

اللبس على نبوته: أن منع العرب قبله عن التسمي باسمه الخاص به إلَّا إن قليلين تسموا قريبًا من مولده باسمه؛ رجاء حصول النبوة لهم؛ لما سمعوا من الأحبار عن عظيم فضله في إزالة اللبس، إذ لم يطلق لسان أحد من أولئك الذين تسموا باسمه بدعوى النبوة.

● **ش/** يعني أن الدال على نبوة نبينا ومولانا محمد ﷺ أشياء كثيرة [2]، كل واحد منها يصلح لأن يكون دليلاً مستقلاً لو انفرد، كيف وقد اجتمعت كلها فيه؟ ومرجعها إلى طريقين: عقلي، ونقلي.

■■ **أما العقلي: فوجوه:**

إحداها: معجزة بلاغة القرآن على ما سبق.

=ورسولي، سميتك المتوكل ليس بفظ ولا غليظ، ولا صخاب بالأسواق ولا يدفع السيئة بالسيئة، ولكن يعفو ويغفر، ولن يقبضه الله حتى يقيم به الملة العوجاء بأن يقولوا: لا إله إلَّا الله فيفتح بها أعينًا عميًا وآذانًا صمًا وقلوبًا غلفًا.

(١) قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة:٨٩]. قال أبو العالية: كانت اليهود تستنصر بمحمد ﷺ على مشركي العرب يقولون اللهم ابعث هذا النبي نجده مكتوبًا عندنا حتى نعذب المشركين ونقتلهم فلما بعث الله محمدًا ﷺ وهم يعلمون أنه رسول الله ﷺ فقال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ تفسير ابن كثير (١/ ١٢٤).

(٢) مما يدل على نبوته: ما رواه الحاكم في المستدرك (٤/ ٢٤٥)، وأبو نعيم في دلائل النبوة (١/ ٥٨)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٨/ ٢٢٦)، والقاضي عياض في الشفا (١/ ٢٧٣) وغيرهم من حديث علي بن أبي طالب سمع رسول الله ﷺ يقول: «ما هممت بقبيح مما يهم به أهل الجاهلية إلَّا مرتين عصمني الله فيهما: قلت ليلة لفتى من قريش: أبصر لي غنمي حتى أسمر هذه الليلة بمكة كما تسمر الفتيان؟ قال: نعم، فخرجت حتى جئت أدنى دار من دور مكة فسمعت غناء وصوت دفوف ومزامير، فقلت: ما هذا؟ قالوا: فلان تزوج، فلهوت بذلك حتى غلبتني عيني فنمت فما أيقظني إلَّا مس الشمس...الحديث».

....

وثانيها: أنه ﷺ أخبر عن المغيبات فطابقت خبره، فمنها ما ورد في القرآن، ومنها ما ورد في الأخبار.

أما الذي ورد في القرآن: فمنه قوله تعالى: ﴿وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾ [الروم:٣](١)، وكان كما أخبر؛ لأن الروم غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِي فَرَضَ عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥]. أي إلى مكة، وقد رده الله تعالى إليها.

وقوله تعالى: ﴿قُل لِّلۡمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ﴾(٢) [الفتح: ١٦]، وقد وقع ذلك، لأن المراد بالقوم ﴿أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ﴾ عند بعضهم: بنو حنيفة، وقد دعا أبو بكر رضي الله عنه إلى قتالهم وعند آخرين: هم فارس، وقد دعا عمر رضي الله عنه إلى قتالهم.

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [النور:٥٥]، والمراد بهم: الصحابة رضي الله عنهم؛ بدليل قوله: ﴿مِنكُمۡ﴾ وبدليل قوله: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗا﴾، وكانوا هم الخائفين في صدر الإسلام.

وأما الذي ورد في الأخبار: فمنه: قوله عليه الصلاة والسلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»(٣)، وكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر.

---

(١) ذكر أهل التفسير في سبب نزولها أنه كان بين فارس والروم حرب فغلبت فارس الروم فبلغ ذلك رسول الله ﷺ وأصحابه فشق ذلك عليهم، وفرح المشركون بذلك، ولأن فارس لم يكن لهم كتاب، وكانوا يجحدون البعث ويعبدون الأصنام، والروم أصحاب كتاب، فقال المشركون لأصحاب رسول الله ﷺ: إنكم أهل كتاب والنصارى أهل كتاب، ونحن أميون، وقد ظهر إخواننا من أهل فارس على إخوانكم من الروم، فإن قاتلتمونا لنظهرن عليكم، فنزلت هذه الآية. انظر «زاد المسير» (٦/ ١٤١).

(٢) اختلف المفسرون في هؤلاء القوم الذين يدعون إليهم الذين هم أولو بأس شديد على أقوال: أحدها: هوازن، الثاني: ثقيف. الثالث: بنو حنيفة، الرابع: هم أهل فارس. وقال كعب الأحبار: هم الروم، وعن مجاهد: هم أهل الأوثان. «تفسير ابن كثير» (٤/ ١٩٠).

(٣) أخرجه: أبو داود (٤٦٤٦، ٤٦٤٧) كتاب السنة، باب في الخلفاء، والترمذي (٢٢٢٦) كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلافة، وأحمد في مسنده (٥/ ٢٢١)، وابن حبان في صحيحه (١٥٣١- الموارد)، والحاكم في المستدرك

....

وقوله عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[1]، وهذا إخبار عن بقائهما بعده، فكان ذلك.

وقوله عليه الصلاة والسلام لعمار بن ياسر: «تقتلك الفئة الباغية»[2]، فقتل مع علي رضي الله عنه يوم صفين، وهذا أيضًا يدل على خلافة علي رضي الله عنه بعده.

وقوله عليه الصلاة والسلام للعباس حين أسره: «افد نفسك إنك ذو مال». فقال: لا مال عندي. فقال ﷺ: «أين المال الذي وضعته عند الفضل، وليس معكما آخر فقلت: إن أصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا؟». فقال العباس: والذي بعثك بالحق، ما علم هذا أحد غيري، وإنك لرسول الله[3]. وأسلم.

ومنها: إخباره عن موت النجاشي[4] حين موته[5]، ونحو هذا مما هو كثير مشهور.

الوجه الثالث: أنه عليه الصلاة والسلام قد بلغ في الحكمة النظرية -كمعرفة الله وصفاته وأسمائه وأحكامه - ، وفي الحكمة العلمية - وهي علم الأخلاق ، وسياسة البدن ، وتدبير أمر

(٣/ ٧١، ١٤٥)، والتبريزي في مشكاة المصابيح (٥٣٩) والزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٢/ ٢١٠، ٢٢٢٥).

(١) أخرجه: الترمذي (٣٦٦٢، ٣٨٠٥) فضائل الصحابة، وابن ماجه (٩٧)، وأحمد في مسنده (٥/ ٣٨٢، ٣٨٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥/ ١٢، ٨/ ١٥٣) والحاكم في المستدرك (٣/ ٧٥)، وأبو نعيم في الحلية (٩/ ١٠٩) وابن حبان في صحيحه (٢١٩٣، الموارد) وابن حجر في التلخيص (٤/ ١٩٠)، والتبريزي في المشكاة (٦٢٢١).

(٢) أخرجه: مسلم (٧٠، ٧٢، ٧٣) كتاب الفتن، وأحمد في مسنده (٢/ ١٦١، ٥/ ٢١٤، ٢١٥) والبيهقي في السنن الكبرى (٨/ ١٨٩)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٥٥، ٣٨٧) والخطيب في تاريخ بغداد (٧/ ٢١٤) وابن أبي شيبة في مصنفه (١٥/ ٣٠٢)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٤١) والزبيدي في الإتحاف (٧/ ١٧٨)، والطبراني في المعجم الكبير (٤/ ٩٨، ٢٠٠).

(٣) أخرجه: أحمد في مسنده (١/ ٣٥٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٣٢٢) والبيهقي أيضًا في دلائل النبوة (٣/ ١٤٢) والقرطبي في تفسيره (٨/ ٥٢) والهيثمي في مجمع الزوائد (٦/ ٨٦).

(٤) بالهامش: اسمه: أصحمة. ثم كلام غير واضح. حزقيل: اسم مؤمن آل فرعون. طيفور: اسم -وكلام بعده غير واضح. الخرباق: اسم ذي اليدين.

(٥) روى مسلم في صحيحه (٦٠٢، ٩٥١) كتاب الجنائز ، ٢٢-باب التكبير على الجنازة، عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ نعى للناس النجاشي في اليوم الذي مات فيه فخرج بهم إلى المصلى، وكبر أربع تكبيرات.

....

الخلق- المبلغ العظيم الذي لا يمكن للعقلاء الوصول إليه في (مئين)[١] من السنين، ووصل هو إليه بغتة من غير تعلم ولا مخالطة لأحد معروف بالعلم.

الوجه الرابع: أنه أعطي معجزات كانشقاق القمر، وتسليم الحجر[٢]، وانقياد الشجر، وتسبيح الحصى، وإحياء الموتى، وتكثير الطعام القليل، ونبوع الماء بين أصابعه[٣]، وحنين الجذع[٤]، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المسمومة[٥]، إلى غير ذلك مما لا ينحصر، وهو مشهور مستفيض في كتب الأحاديث، وبعضه وصل التواتر.

الوجه الخامس: الاستدلال بسيرته وأوصافه التي تواترت إلينا وهي كثيرة:

أحدها: ملازمته الصدق من أول عمره ...إلخ، فإن أحدًا ما سمع منه كذبة قط. وقد اعترف له أعداؤه بذلك. وأيضًا: لو صدر منه الكذب ولو مرة في عمره لنبذه أعداؤه بذلك.

وثانيها: ترك الدنيا والإعراض عنها وعن زخارفها على الدوام، حتى إن قريشًا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة لترك هذه الدعوة[٦] ولم يلتفت إليها.

---

(١) كذا بالأصل وصوابها (مائتين).

(٢) روى الترمذي في سننه (٣٦٢٤) كتاب المناقب، باب في آيات إثبات نبوة النبي ﷺ، عن جابر بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن بمكة حجرًا كان يسلم علي ليالي بعثت إني لأعرفه الآن». وفي رقم (٣٦٢٦) كتاب المناقب، عن علي رضي الله عنه قال: كنت مع النبي ﷺ بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله جبل ولا شجر إلَّا وهو يقول: السلام عليك يا رسول الله.

(٣) أخرجه: البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، وفي الوضوء، باب التماس الوضوء، والترمذي في سننه (٣٦٣١) كتاب المناقب باب في آيات إثبات نبوة النبي ﷺ وفي رقم (٣٦٣٣). وأخرجه: مسلم في صحيحه (٤-٢٢٧٩) كتاب الفضائل، ٣- باب في معجزات النبي ﷺ.

(٤) أخرجه: الترمذي في سننه (٣٦٢٧) كتاب المناقب، باب في آيات إثبات نبوة النبي ﷺ.

(٥) روى مسلم في صحيحه (٤٥-٢١٩) كتاب السلام، ١٨- باب السم، عن أنس : أن امرأة يهودية أتت رسول الله ﷺ بشاة مسمومة... الحديث. وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٤/ ٢٦٣). وأبو داود (٤٥٠٩، ٤٥١٠، ٤٥١١، ٤٥١٢) كتاب الديات، باب فيمن سقى رجلاً سمًا.

(٦) قال ابن إسحاق بسنده: أن عتبة بن ربيعة لما أسلم حمزة قالوا له: يا أبا الوليد كلم محمدًا فأتاه فقال: يا ابن أخي إنك منا حيث علمت من البسطة والمكان في النسب، وإنك أتيت قومك بأمر عظيم فرقت به بينهم، وسفهت أحلامهم وعبت به آلهتهم فاسمع مني قال: قل يا أبا الوليد، قال: إن كنت تريد مالاً جمعنا لك حتى تكون أكثرنا مالاً، وإن كنت تريد شرفًا سودناك وملكناك، وإن كان الذي يأتيك رئيًا طلبنا لك الطب حتى إذا فرغ قال: «فاسمع مني» قال: أفعل. قال: «بسم الله الرحمن الرحيم ﴿تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب =

....

وثالثها: كان في أعظم الدرجات في السخاوة: حتى إنه سبحانه عاتبه عليها بقوله: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء:٢٩]، والشجاعة: حتى إنه لم يفر قط، ولا تزحزح للفرار في معركة قط، حتى في يوم أحد ونحوه، مما عظم فيه الرعب.

ورابعها: كان في غاية الفصاحة والبلاغة، حتى أن فصاحته قد أعيت بلغاء الخطباء من العرب العرباء.

وخامسها: أنه ﷺ تحمل في أداء الرسالة أنواعًا من المشاق والمتاعب لا يثبت معها إلَّا من هو على الحق من الله تعالى[١]. وهو مع ذلك مصر على دعوى الرسالة، ولم يظهر في عزمه فتور، ولا في إصراره قصور.

وسادسها: أنه عليه الصلاة والسلام كان مع أهل الدنيا في غاية الترفع، ومع الفقراء والمساكين في غاية التواضع.

وسابعها: ما كان عليه من حسن الخلق حتى أنه لا يزداد مع الغضب إلَّا حلمًا.

وثامنها: حسن ذاته الكريمة وما اشتملت عليه من المحاسن التي هي خرق عادة، ولم توجد لبشر سواه.

وما أحسن قول عبد الله بن رواحة الأنصاري رضي الله عنه[٢] في ذلك يشير إلى محاسنه ﷺ خَلقًا وخُلُقًا:

لو لم يكن فيه آيات مبينة لكان منظره يُنبئك بالخبر

=فصلت آياته﴾. الآيات إلى آخر ما ذكره. «تاريخ الإسلام» للذهبي (فصل في دعوة النبي ﷺ عشيرته من السير العطرة) (١/ ٧٠).

(١) روى البخاري في صحيحه (٤/ ٢٣٩) فيه عن عروة قال: سألت عبد الله بن عمر وقلت حدثني بأشد شيء صنعه المشركون برسول الله ﷺ قال: أقبل عقبة بن أبي معيط والنبي ﷺ يصلي عند الكعبة فلوى ثوبه في عنقه فخنقه خنقًا شديدًا فاقبل أبو بكر فاخذ بمنكبيه فدفعه عن رسول الله ﷺ ثم قال: ﴿أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم﴾.

(٢) عبد الله بن رواحة بن ثعلبة بن امرئ القيس الأنصاري الخزرجي، المدني الشاعر، صحابي مشهور أحد السابقين شهد بدرًا، واستشهد بمؤتة، أخرج له البخاري وأبو داود في الناسخ، والنسائي وابن ماجه. ترجمته: تهذيب التهذيب (٥/ ٢١٢)، تقريب التهذيب (١/ ٤١٥)، الكاشف (٢/ ٨٦)، تاريخ البخاري الصغير (١/ ٢٣)، الجرح والتعديل (٥/ ٥٠)، أسد الغابة (٣/ ٢٣٤).

....

ولهذا أسلم أبو ذر[١] رضي الله عنه عند رؤيته إياه وقال: لما رأيت وجهه عرفت أنه ليس وجه كذاب.

ولا يخفى أن مجموع هذه الأوصاف بل بعضها لا يكون لغير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

■■ وأما النقل: فهو نصه تعالى على نبوته في الكتب الماضية [٢]، وذكر الأنبياء له وإيصاؤهم على اتباعه. وهذا الدليل وحده كاف بدون المعجزة، فإن شهادة من ثبتت نبوته لأحد بالنبوة دليل قاطع على ثبوت نبوته، وإن لم تظهر معجزة على يده.

وقد تواترت عن الأحبار الأخبار عن كتبهم وأنبيائهم بنبوته قبل مبعثه معيِّنين اسمه وبلده وصفته.

وأيضًا: فلم يزل نص نبوته والحمد لله موجودًا في التوراة والإنجيل والزبور إلى الآن مع مبالغتهم في تبديلها، وذلك يدل على الاعتناء بأمره فيها وكثرة ترديد ذكره فيها على وجه لا يزيل جميعه (التناديل)[٣].

وقد اطلع علماؤنا رحمهم الله على كثير من تلك النصوص فيما بأيدي اليهود والنصارى من الكتب الآن [٤].

---

(١) أخرج قصة إسلامه بطولها : مسلم في صحيحه (١٣٢، ٢٤٧٣) كتاب فضائل الصحابة، ٢٨-باب من فضائل أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) روى أحمد في مسنده (١/ ٤١٦) عن ابن مسعود: إن الله ابتعث نبيه ﷺ لإدخال رجل الجنة فدخل الكنيسة فإذا هو بيهود وإذا بيهودي يقرأ التوراة، فلما أتوا على صفة النبي ﷺ أمسكوا وفي ناحية الكنيسة رجل مريض فقال النبي ﷺ: «ما لكم أمسكتم؟» قال المريض: أتوا على صفة نبي فأمسكوا، ثم جاء المريض يحبو حتى أخذ التوراة فقرأ حتى أتى على صفة النبي ﷺ وأمته، فقال: هذه صفتك وأمتك، أشهد أن لا إله إلّا الله وإنك رسول الله. فقال النبي ﷺ: «لو أخاكم».

(٣) كذا بالأصل.

(٤) سأل ابن عباس كعبًا: كيف تجد نعت رسول الله ﷺ في التوراة؟ قال: نجده محمد بن عبد الله يولد بمكة، ويهاجر إلى طابة ويكون ملكه بالشام، وليس بفحاش ولا صخاب في الأسواق، ولا يكافئ بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويغفر، أمته الحمادون، يحمدون الله في كل سراء، ويكبرون الله على كل نجد، يوضئون أطرافهم ويأتزرون في أوساطهم يصفون في صلاتهم كما يصفون في قتالهم، دويهم في مساجدهم كدوي النحل، =

....

فمنها: أن في المصحف الخامس من التوراة التي بأيديهم إلى الآن: قال الله تعالى لموسى ابن عمران: إني أقيم لبني إسرائيل من بني إخوتهم نبيًا مثلك، أجعل كلامي على فيه، فمن عصاه انتقمت منه.

فقوله له: (من بني إخوتهم)، يدل على أن هذا النبي ليس من بني إسرائيل، فلا محالة أنهم إما العرب، أو الروم:

فأما الروم: فلم يكن منهم نبي سوى أيوب عليه السلام، وكان قبل موسى بزمان، فتعين أن المراد بالأخوة العرب، فالذي بشرت به التوراة إذن نبينا ومولانا محمد ﷺ.

قال بعض علماء قرطبة: ناظرني يومًا أحد أحبار اليهود وأهل الذكاء منهم في هذا فقال: هذا كله صحيح لا أجد فيه اعتراضًا عليه، غير أنه قال تعالى: «سأقيم لبني إسرائيل»، ولم يكن محمد ﷺ رسولاً إلَّا إلى العرب.

فقلت له: ما على وجه الأرض من يجهل أمر محمد ﷺ وأنه قال: «بُعثت إلى الأحمر والأسود، والحر والعبد، والذكر والأنثى»[1]، وهذا كتابه ينطق أنه مبعوث إلى الخلق كافة.

قلت: وليس في قوله تعالى: «سأقيم لبني إسرائيل» ما يقتضي انحصار بعثته لهم فقط؛ إذ ليس فيه شيء من أدوات الحصر، وإنما عينوا بالذكر لدفع ما يتوهمون أنه لا يبعث إليهم من ليس منهم.

ثم قام هذا العالم القرطبي، فقال ذلك الحبر: ما يمكنني ولا غيري دفع ذلك، وبذلك أخبرنا أسلافنا اليهود عنه أنه قال: « بعثت إلى الخلق كافة » ، إلَّا فرقة من فرق اليهود يقال لهم:

=يسمع مناديهم في جو السماء. قلت: يعني الأذان. الذهبي في تاريخ الإسلام في السيرة العطرة صفته ﷺ في التوراة (١/ ٤٧).

(١) أخرجه: أحمد في مسنده (٤/ ١١٦، ٥/ ١٤٥)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٦/ ٦٥، ٨/ ٢٥٨) وابن حبان في صحيحه (٢٠٠-الموارد) والقاضي في الشفا(١/ ١٣٤، ٣٣٠)، والقرطبي في تفسيره (١/ ٤٩)، وابن عبدالبر في التمهيد (٥/ ٢١٨)، وقد أخرجه مسلم في صحيحه (٣-٥٢١) كتاب المساجد ومواضع الصلاة، في فاتحته، عن جابر وأوله: «أعطيت خمسًا لم يعطهن أحد قبلي ...الحديث»، وفيه «وبعثت إلى كل أحمر وأسود..»، وقال النووي: المراد بالأحمر البيض من العجم فيهم وغيرهم من السودان، وقيل المراد بالأسود السودان، وبالأحمر من عداهم من العرب وغيرهم وقيل: الأحمر الأنس والأسود الجن، والجميع صحيح فقد بعث إلى جميعهم. انظر شرح مسلم للنووي (٥/ ٥) طبعة دار الكتب العلمية.

....

العيسوية، تقر بنبوته[1] ومعجزاته، وتنكر أنه بعث إلى غير العرب، ولسنا على شيء مما هم عليه.

ثم عطف على يهودي إلى جنبه وقال له: نحن جرت نشأتنا على اليهودية، وبالله ما أدري كيف يكون الخلاص من أمر هذا العربي.

وفي التوراة أيضًا: «جاء الله من جبل سيناء، وأشرق من جبل ساغين، واستعلن من جبال فاران ومعه جماعة من جبال فاران»[2].

فمجيئه تعالى من جبل طور سيناء عبارة عن: مجيء أمره وشرعه لموسى وإنزاله التوراة عليه فيه؛ إذ عليه كلم الله موسى عليه السلام، فهو على حد قوله تعالى في القرآن: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر:٢٢].

وإشراقه من جبل ساغين: عبارة عن إنزاله الإنجيل على عيسى عليه السلام وإظهار دينه؛ لأن ساغين من جبال الروم.

واستعلانه من جبال فاران: عبارة عن إنزاله الفرقان، وبعثه نبينا ومولانا محمدًا ﷺ منها، إذ لا خلاف أن فاران هي مكة. وقد قال الله تعالى في التوراة: «إن الله تعالى أسكن هاجر وابنها إسماعيل[3] فاران».

---

(١) روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ما من نبي من الأنبياء إلا قد أعطي من الآيات ما آمن على مثله البشر وإنما الذي كان أوتيه وحيًا أوحاه الله إليَّ فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة». واللفظ لمسلم وقوله ﷺ: «وإنما كان الذي أوتيته وحيًا» أي الذي اختصصت به من بينهم هذا القرآن المعجز للبشر أن يعارضوه بخلاف غيره من الكتب الإلهية فإنها ليست معجزة عند كثير من العلماء والله أعلم. «تفسير ابن كثير» (١/ ٦١).

(٢) قال تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ﴾ [إبراهيم:٥٥].

(٣) هو أول ولد بشر به إبراهيم عليه السلام وهو أكبر من إسحاق باتفاق المسلمين وأهل الكتاب بل في نص كتابهم إن إسماعيل عليه السلام ولد ولإبراهيم عليه السلام ست وثمانون سنة وولد إسحاق وعمر إبراهيم عليه الصلاة والسلام تسع وتسعون سنة، وعندهم أن الله تبارك وتعالى أمر إبراهيم أن يذبح ابنه وحيده وفي نسخة أخرى بكره، فأقحموا هاهنا كذبًا وبهتانًا إسحاق ولا يجوز هذا لأنه مخالف لنص كتابهم وإنما أقحموا إسحاق لأنه أبوهم وإسماعيل أبو العرب فحسدوهم فزادوا ذلك وحرفوا: وحيدك، بمعنى الذي ليس عندك غيره، فإن =

....

وانظر تعبيره في التوراة عن ظهور شرع نبينا ومولانا محمد ﷺ بالاستعلان المؤذن بكمال الظهور، فهو نظير قوله في القرآن: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [الفتح:٢٨].

وقال في التوراة أيضًا لهاجر أم إسماعيل حين دعته: «قد سمعت خشوعك في إسماعيل وستكون يده فوق يد الجميع».

ومعلوم أن إسماعيل عليه السلام وولده لم تكن أيديهم إلَّا تحت يد إسحاق؛ لأنه في ولد إسحاق كانت النبوة، فلما بعث الله نبينا ومولانا محمدًا ﷺ جعل يد بني إسماعيل فوق يد الجميع، ورد النبوة فيهم وأغناهم وعظمهم وبارك عليهم جدًّا كما قال في التوراة[١].

وفي الزبور الذي بأيديهم الآن ذكر صفة نبينا محمد ﷺ وقال فيه: «ويجوز من البحر إلى منقطع الأنهار، وأنه يجز أهل الجزائر بين يديه على ركبهم، ويجلس أعداؤه بالتراب، وتأتيه ملوكهم بالقرابين وتسجد له، وتدين له الأمم بالطاعة والانقياد؛ لأنه يخلص المضطر البائس ممن هو أقوى منه، وينقذ الضعيف الذي لا ناصر له، ويرأف بالضعفاء والمساكين، وأنه يعطى من ذهب بلاد سبأ، ويصلى عليه في كل وقت، ويدوم أمره إلى آخر الدهر.

وفي الزبور أيضًا: «إن الله أظهر من صيهون[٢] إكليلاً محمودًا»، فالإكليل كناية عن الرياسة، ومحمود هو نبينا ومولانا محمد ﷺ.

وفي الزبور أيضًا: «ليفرح إسرائيل بخالقه وبنوا صهيون من أجل أن الله اصطفى لهم أمة،

=إسماعيل كان ذهب به وبأمه إلى مكة وهو تأويل وتحريف باطل فإنه لا يقال وحيدك إلَّا لمن ليس له غيره وأيضًا فإن أول ولد له بعزه ما ليس لمن بعده من الأولاد فالأمر بذبحه أبلغ في الابتلاء والاختبار. تفسير ابن كثير (٤/ ١٤).

(١) روى الحافظ أبو القاسم الطبراني بسنده عن جبير بن مطعم قال: خرجت تاجرًا إلى الشام فلما كنت بأدنى الشام لقيني رجل من أهل الكتاب فقال هل عندكم رجل نبيًا قلت: نعم، قال: هل تعرف صورته إذا رأيتها. قلت: نعم، فأدخلني بيتًا فيه صور فلم أر صورة النبي ﷺ فبينا أنا كذلك إذ دخل رجل منهم علينا فقال: فيم أنتم فأخبرناه، فذهب بنا إلى منزله فساعة ما دخلت نظرت إلى صورة النبي ﷺ وإذا رجل آخذ بعقب النبي ﷺ قلت: من هذا الرجل القابض على عقبه؟ قال إنه لم يكن نبي إلَّا كان بعده نبي إلَّا هذا النبي فإنه لا نبي بعده، وهذا الخليفة بعده، وإذا صفة أبي بكر رضي الله عنه. ذكره ابن كثير في تفسيره (٢/ ٢٥٩).

(٢) كذا بالأصل، وأظنها صهيون: وهو: جبل قرب أورشليم وإليه نسبت الصهيونية التي تدعو إلى إقامة مجتمع يهودي مستقل في فلسطين.

....

وأعطاهم النصر، وسدد الصالحين منهم بالكرامة، يسبحون الله على مضاجعهم، ويكبرون بأصوات مرتفعة، بأيديهم سيوف ذوات شفرين، لينتقم من الأمم الذين لا يعبدونه، يوثقون الأمم بالقيود، وأشرافهم بالأغلال».

فانظر من هذه الأمة الذين سيوفهم ذات شفرين ينتقم الله بها من الأمم الذين لا يعبدونه، ومن المبعوث بالسيف من الأنبياء، ومن الذين يكبرون الله قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم، بأصوات مرتفعة في الأذان.

وفي الزبور أيضًا: «تقلد أيها الجبار السيف[1]؛ فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بيمينك، وسهامك مسنونة، والأمم يخرون تحتك».

وفيه أيضًا: يقول الله لداود عليه السلام: «سيولد لك ولد أُدعى له أبًا ويُدعى لي ابنًا[2]. فقال داود عليه السلام: اللهم ابعث جاعل السنة كي يعلم الناس إنه بشر»[3].

فولد داود الذي دُعي ابنًا لله هو: عيسى عليه السلام؛ لأنه من أحفاد داود عليه السلام، فاعتبر كيف دعا داود عليه السلام الله حين أفزعه ما أخبره به من شأن ولده عيسى عليه السلام، أن يبعث الله تعالى جاعل السنة وكاشف الغمة: نبينا محمد ﷺ؛ ليعلم الناس أن عيسى عليه السلام بشر عبدًا لله تعالى، وليس بابن الله.

وكذا قال المسيح في الإنجيل الذي بأيدي الكفرة اليوم: «اللهم ابعث البارقليط ليعلم الناس أن ابن الإنسان بشر»[4].

---

(١) حديث «جعل رزقي تحت ظل رمحي»، أخرجه البخاري في صحيحه (٤/ ٤٩)، وأحمد في مسنده (٢/ ٥٠، ٩٢) وابن أبي شيبة في مصنفه (٥/ ٣١٣، ٣٢٢) والهيثمي في مجمع الزوائد (٥/ ٢٦٧، ٦/ ٤٩) والزبيدي في الإتحاف (٥/ ٤١٩).

(٢) قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة :٣٠].

(٣) قال تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء:١٧٢].

(٤) قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ قَالُوا۟ هَـٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الصف:٦].

....

وقال أيضًا في الإنجيل الذي بأيديهم عن يوحنا: «البارقليط[1] لا يجيئكم ما لم أذهب، فإذا جاء وبَّخ العالم على الخطيئة، ولا يقول من تلقاء نفسه شيئًا، ولكنه مما يسمع يكلمكم ويسوسكم بالحق ويخبركم بالحوادث والغيوب» إلى أن قال عنه: «وسيعظمني»، ثم تمادى على وصفه بكلام بين، وقال أيضًا: «هو يشهد لي كما شهدت له، وأنا أجيئكم بالأمثال، وهو يأتيكم بالتأويل».

وفي الإنجيل أيضًا: «أن المسيح قال للحواريين: من أبغضني فقد أبغض الرب»، ثم تمادى إلى أن قال: «فلابد أن تتم الكلمة التي في الناموس؛ لأنهم أبغضوني مجانًا، فلو قد جاء المنحمنا[2] هو الذي يرسله الله إليكم من عند الرب روح القدس، فهو شهيد عليّ، وأنتم أيضًا؛ لكنكم قديمًا كنتم مع هذا قولي لكم لكي لا تشكوا».

والمنحمنا: بلسان السريانية، وهو بالرومية: البارقليط، وبالعربية: محمد ﷺ.

وفي الإنجيل أيضًا عن المسيح أنه ضرب مثلاً للدنيا فقال: «مثل الدنيا كمثل رجل اغترس كرمًا ومضى على ذلك».

ثم ضرب مثلاً للأنبياء ولنفسه [3] في كلام كثير، ثم لمحمد فقال: «أقول إنه سيُزاح عنكم ملك الله تعالى، وتعطاه الأمة المطيعة العاملة».

ثم ضرب مثلاً بصخرة وقال: « من سقط على هذه الصخرة سينكسر ، ومن سقط على

---

(١) روى مسلم في صحيحه (١٢٤، ٢٣٥٤) كتاب الفضائل، ٣٤- باب في أسمائه ﷺ عن جبير بن مطعم، أن النبي ﷺ قال: «أنا محمد وأنا أحمد، وأنا الماحي الذي يمحي بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على عقبي، وأنا العاقب. والعاقب الذي ليس بعده نبي». وقال النووي: ذكر هنا هذه الأسماء وله ﷺ أسماء أخر ذكر أبو بكر بن العربي المالكي في كتابه الأحوذي في شرح الترمذي عن بعضهم أن لله تعالى ألف اسم وللنبي ﷺ ألف اسم أيضًا، ثم ذكر منها على التفصيل بضعًا وستين. قال أهل اللغة: يقال رجل محمد ومحمود إذا كثرت خصاله المحمودة، وقال ابن فارس وغيره: وبه سُمّي نبينا ﷺ محمدًا وأحمد أي ألهم الله تعالى أهله أن سموه به لما علم من جميل صفاته. النووي في شرح مسلم (١٥/ ٨٥) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) يأتي تعريفه عن طريق المصنف.

(٣) روى البخاري في صحيحه (٣٥٣٥) كتاب المناقب ١٨- باب خاتم النبيين ﷺ، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتًا فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين».

....

هذه الشجرة سينكسر، ومن سقط عليه سيتهشم»، يريد بذلك محمدًا ﷺ، «ومن ناوأه وحاربه أظهره الله عليه»[1].

وقال أشعيا النبي عن الله تعالى: «عبدي الذي سرت به لنفسي أنزل عليه وحيي، فيظهر في الأمم عدلي، ويوصي الأمم بالوصايا، لا يضحك ولا يصخب، ولا يسمع صوته في الأسواق، ويفتح العيون العور، ويسمع الأذن الصم، ويحيي القلوب الغلف[2]، وما أعطيه لا أعطيه غيره، أحمد يحمد الله حمدًا».

ثم أشار إلى بلده مكة فقال: «تفرح البرية وسكانها يهللون الله على كل شرف، ويكبرونه على كل رابية ، لا يضعف ولا يغلب ، ولا يميل إلى الهوى ، ولا يسمع في الأسواق صوته ، ولا يذل الصالحين الذين هم كالقصبة الضعيفة، بل يقوي الصديقين، وهو ركن للمتواضعين، وهو نور الله الذي لا يطفأ، ولا (يخصم)[3] حتى يثبت في الأرض حجتي، وينقطع به العذر، وإلى توراته ينقاد الحق».

فانظر إلى هذا التصريح بنبينا ومولانا محمد ﷺ من غير ما وجه. فمن ذلك قوله: «يوصي الأمم». وفي الإنجيل: أن المسيح قال: «إني لم أبعث إلى جميع الأجناس، وإنما بعثت إلى الغنم الرابضة من نسل بني إسرائيل»[4]، فلا يجوز أن يكون إلى الأمم جميعًا غير محمد ﷺ .

---

(١) قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٣٢﴾ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة:٣٢،٣٣].

(٢) روى البخاري في صحيحه (٢١٢٥) كتاب البيوع ٥٠- باب كراهية السخب في السوق، عن عمرو بن العاص قال: والله إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن، يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدًا ومبشرًا ونذيرًا وحرزًا للأميين أنت عبدي ورسولي سميتك المتوكل ليس بفظ ولا غليظ ولا سخاب في الأسواق ولا يدفع بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويغفر ولن يقبضه الله حتى يقيم به الملة العوجاء بأن يقولوا لا إله إلا الله ويفتح بها أعينًا عميًا وآذانًا صمًا وقلوبًا غلفًا. وقد رواه أيضًا في رقم (٤٨٣٨) كتاب تفسير القرآن، ٣-باب ﴿إنا أرسلناك شاهدًا ومبشرًا ونذيرًا﴾.

(٣) كذا بالأصل.

(٤) قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ =

....

وفي صحف حبقوق النبي: «جاء الله من التين، وتقدس من جبال فاران، وامتلأت الأرض من تحميد أحمد وتقديسه، وملك الأرض بهيبته» إلى أن قال في آخره: «وترتوي السهام بأمرك يا محمد ارتواء»[1].

وفي صحف أشعيا: «ولتفرح الأرض البادية العطشى، ولتبتهج البراري والفلوات؛ لأنها ستعطى بأحمد محاسن لبنان، وكمثل حسن الدساكر والرياض».

وفي صحف أشعيا أيضًا: «أتت أيام الافتقاد، أتت أيام الكمال». ثم قال: «لتعلموا يا بني إسرائيل الجاهلين أن تسموه ضالاً، وهو صاحب النبوة، تفترون ذلك على كثرة ذنوبكم، وعظم فجوركم».

وفي صحف أشعيا أيضًا يقول: «قيل لي: قم فانظر فما ترى تخبر به. قلت: أرى براكبين مقبلين، أحدهما على حمار، والآخر على جمل، يقول أحدهما لصاحبه: سقطت بابل وأصنامها النخرة»، فصاحب الجمل هو محمد نبينا ﷺ، كما أن صاحب الحمار هو عيسى عليه السلام مشهورين بذلك، وإنما سقطت عبادة الأصنام ببابل من دون الله، وهدمت أوثانها بنبينا ومولانا محمد ﷺ وأمته[2] لا بعيسى عليه السلام ولا بغيره، فما زالت ملوك بابل يعبدون الأصنام من لدن إبراهيم إلى زمان نبينا ومولانا محمد ﷺ وأمته.

=[الصف:٦]. قال ابن كثير في تفسيره (٤/ ٣٦٠) قال ابن عباس: ما بعث الله نبيًا إلا أخذ عليه العهد لئن بعث محمد وهي حي ليتبعنه وأخذ عليه أن يأخذ على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليتبعنه وينصرنه.

(١) روى أحمد في مسنده (٥/ ٢٦٢)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٦٠٠)، عن أصحاب رسول الله ﷺ أنهم قالوا: يا رسول الله أخبرنا عن نفسك؟ قال: «دعوة أبي إبراهيم وبشرى عيسى، ورأت أمي حين حملت بي كأنه خرج منها نور أضاءت له قصور بصرى من أرض الشام».

(٢) كانت بداية فتح العراق وما وراءه من البلاد بواقعة القادسية في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وكانت وقعة القادسية في آخر السنة فيما بلغنا، وكان على الناس: سعد بن أبي وقاص، وعلى المشركين: رستم ومعه الجالينوس وذو الحاجب.

قال أبو وائل: كان المسلمون ما بين السبعة إلى الثمانية آلاف، ورستم في ستين ألفًا، وقيل كانوا أربعين ألفًا وكان معهم سبعين فيلاً، وذكر المدائني أنهم اقتتلوا قتالاً شديدًا ثلاثة أيام في آخر شوال، وقيل في رمضان، قتل رستم وانهزموا، وقيل: إن رستم مات عطشًا وتبعهم المسلمون فقتل جالينوس، وذو الحاجب وقتلوهم ما بين الخرارة إلى السيلحين إلى النجف حتى ألجأوهم إلى المدائن..إلخ. انظر تاريخ الإسلام للذهبي في وقعة القادسية سنة (١٥).

....

وفي صحف حزقيال النبي، يقول عن الله ﷻ بعدما ذكر معاصي بني إسرائيل، وشبههم بكرمه وقال: «لم تلبث تلك الكرمة أن قلعت بالسخطة، ورمي بها على الأرض، وأحرقت السمائم ثمارها، فعند ذلك غُرس غَرس في البدو وفي الأرض المهملة العطشى، وخرجت من أغصانها الفاضلة نارًا أكلت تلك الكُرمةَ، حتى لم يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب». فاعتبر هذا التصريح به، وبصفة بلده كلها.

وقوله: (الأرض المهملة، البدو العطشى). وتلك صفات مكة؛ لأنها صحراء، ولأنها كانت مهملة من النبوة من عهد إسماعيل عليه السلام[١] .

وفي صحف دانيال النبي عليه السلام[٢] وقد نعت الكذّابين وقال : «لا تمتد دعوتهم ، ولا يتم قربانهم، وأقسم الرب بساعده لا يظهر الباطل، ولا يقوم لمدع كذاب دعوة أكثر من ثلاثين سنة»، فاعتبر من هذا الكلام: عدم طول دعوة الكذابين، وهذه دعوة نبينا ومولانا محمد ﷺ قائمة ظاهرة قريبًا من تسعمائة سنة، وهي باقية إلى يوم القيامة.

وقال أيضًا دانيال النبي على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام، وقد سأله الملك بُخت نصَّر[٣] عن منامة رآها وطلب أن يخبره بها، ثم بتفسيرها . فقال : « أيها الملك رأيت صنمًا بارعًا

---

(١) يتصل نسب النبي ﷺ إلى جده الأكبر إسماعيل ابن خليل الرحمن إبراهيم عليهما السلام فهو: محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، وعدنان من ولد إسماعيل بن إبراهيم صلى الله عليهما وعلى نبينا وسلم بإجماع الناس. انظر «تاريخ الإسلام» في بداية (السيرة العطرة).

(٢) قال ابن أبي الدنيا في كتاب «أحكام القبور» بسنده عن أبي الأشعث الأحمدي قال: قال رسول الله ﷺ: «إن دانيال دعا ربه ﷻ أن تدفنه أمة محمد»، فلما افتتح أبو موسى الأشعري تستر وجده في تابوت تضرب عروقه ووريده وقد كان رسول الله ﷺ قال: «من دل على دانيال فبشروه بالجنة»، فكان الذي دل عليه رجل يقال له: حرقوص فكتب أبو موسى إلى عمر بخبره فكتب إليه عمر: أن ادفنه وابعث إلى حرقوص فإن النبي ﷺ بشره بالجنة. انظر قصص الأنبياء لابن كثير (ص ٦٢٦).

(٣) روى ابن جرير بسنده عن سعيد بن المسيب: ظهر بخت نصر على الشام فخرب بيت المقدس وقتلهم ثم أتى دمشق فوجد بها دمًا يغلي على كبا فسألهم ما هذا الدم: فقالوا: أدركنا آباءنا على هذا وكلما ظهر عليه الكبا ظهر قال فقتل على ذلك الدم سبعين ألفًا من المسلمين وغيرهم فسكن، وهذا صحيح إلى سعيد المسيب =

....

في الجمال، أعلاه من ذهب، ووسطه من فضة، وأسفله من نحاس، وساقاه من حديد، ورجلاه من فخار، فبينما أنت تنظر إليه قد أعجبك، إذا نزل من السماء حجر فضرب رأس الصنم فطحنه حتى اختلط ذهبه وفضته ونحاسه وحديده وفخاره، ثم إن الحجر رَبَا وعظم حتى ملأ الأرض كلها».

فقال بُخت نصَّر: صدقت، فأخبرني بتأويلها.

فقال دانيال عليه السلام: «أما الصنم فأمم مختلفة في أول الزمان وفي وسطه وآخره، فالرأس من الذهب: أنت أيها الملك، والفضة: ابنك من بعدك، والنحاس: الروم، والحديد: الفرس، والفخار: أمتان ضعيفتان تملكهما امرأتان بالشام واليمن[1]، والحجر النازل من السماء: دين نبي وملك أبدي يكون في آخر الزمان يغلب الأمم كلها، ثم يعظم حتى يملأ الأرض كلها كما ملأها ذلك الحجر».

فانظر هل كان نبي غير نبينا ومولانا محمد ﷺ بُعث إلى جميع الأمم[2]، وجعل جميع أجناسها على اختلاف أديانها واختلاف لغاتها جنسًا واحدًا، وعلى لغة واحدة؛ إذا كلهم يقرأون القرآن بلغة العرب[3] ويدينون بدين واحد.

=وهذا هو المشهور وأنه قتل أشرافهم وعلماءهم حتى إنه لم يبق من يحفظ التوراة وأخذ معه منهم خلقًا كثيرًا أسري من أبناء الأنبياء وغيرهم. تفسير ابن كثير (٣/ ٢٦).

(١) كانت سبأ ملوك اليمن وأهلها وكانت التبابعة منهم، وبلقيس صاحبة سليمان عليه السلام من جملتهم، وكانوا في نعمة وغبطة في بلادهم وعيشهم واتساع أرزاقهم وزروعهم وثمارهم وبعث الله تبارك وتعالى إليهم الرسل تأمرهم أن يأكلوا من رزقه ويشكروه بتوحيده وعبادته فكانوا كذلك ما شاء الله ثم أعرضوا عما أمروا به فعوقبوا بإرسال السيل والتفرق في البلاد.

(٢) قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف:١٥٨] وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ:٢٨] وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان:١].

(٣) قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف:٢]. وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ﴾ [طه:١١٣] وقال تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر:٢٨] وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت:٣] وقال =

....

وبالجملة: فنصوص الكتب الماضية في إثبات رسالة نبينا ومولانا محمد ﷺ، وبشارات الأنبياء والإخبار بة لا تكاد تنحصر، ويكفي هذا الذي أشرنا إليه منها في هذا المختصر لئلا نخرج فيه عن الغرض.

قوله: (إلا أناسًا قليلين تسموا قريبًا من مولده باسمه)، عددهم سبعة: محمد بن مسلمة الأنصاري[1]، ومحمد بن أحيحَة بن الحلاج -بضم الهمزة وحائين مهملتين مفتوحتين بينهما ياء ساكنة-، والحُلاج -بضم الجيم ولام مخففة وآخرها حاء مهملة-، ومحمد بن البكري -بتخفيف الراء-، ومحمد بن سفيان بن مجاشع، ومحمد بن حمران الجعفي، ومحمد ابن خزاعة السلمي، ومحمد بن اليحمري -بفتح الياء وضم الميم وفتحها.



=تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الشورى:٧] وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف:٣].

(١) محمد بن مسلمة بن سلمة بن حريش بن خالد بن عدي بن مخرمة بن حارثة بن الحارث بن الخزرج، أبو عبد الله، أبو عبد الرحمن الأنصاري الحارثي، المدني، الأوسي، صحابي مشهور وهو أكبر من اسمه محمد من الصحابة، وكان من الفضلاء، أخرج له: الستة، توفي بعد (٤٠). ترجمته: تهذيب التهذيب (٩/ ٤٥٤) تقريب التهذيب (٢/ ٢٠٨)، تاريخ البخاري الكبير (١/ ١١) تاريخ البخاري الصغير (١/ ٨٠)، الإصابة (٦/ ٣٣) الثقات (٣/ ٣٦٢)، سير الأعلام (٢/ ٣٦٩).

فصل

وإذا وفقت لعلم هذا كله حصل لك العلم ضرورةً بصدق رسالة نبينا ومولانا محمد ﷺ، فوجب الإيمان بكل ما جاء به عن الله سبحانه وتعالى جملة وتفصيلاً، كالحشر[١] والنشر لعين هذا البدن، لا لمثله إجماعًا، وفي كونه عن تفرق محض أو عدم محض، تردد باعتبار ما دل عليه الشرع، أما الجواز العقلي فيهما باتفاق. وفي إعادة الأعراض بأعيانها طريقان: الأولى: تعاد أعيانها: باتفاق. والثانية: قولان، الصحيح منهما: إعادتها بأعيانها[٢]. وفي إعادة غير الوقت قولان. وكالصراط[٣] وكالميزان، وفي كون الموزون صحف الأعمال وأجسامًا بخلق أمثلة لها تردد، والجنة والنار، وعذاب القبر وسؤاله.

● ص/ **فصل**

فإذا وفقت لعلم هذا كله حصل لك العلم ضرورةً بصدق رسالة نبينا ومولانا محمد ﷺ، فوجب الإيمان بكل ما جاء به عن الله سبحانه وتعالى جملة وتفصيلاً كالحشر والنشر لعين هذا البدن لا لمثله إجماعًا، وفي كونه عن تفرق محض أو عدم محض تردد باعتبار ما دل عليه الشرع. أما الجواز العقلي فيهما باتفاق. وفي إعادة الأعراض بأعيانها طريقان: الأولى: تعاد أعيانها باتفاق. والثانية: قولان، الصحيح منهما: إعادتها بأعيانها، وفي إعادة غير الوقت

---

(١) قال الغزالي: الحشر والنشر قد ورد بهما الشرع، وهو حق، والتصديق بهما واجب لأنه في العقل ممكن، ومعناه الإعادة بعد الإفناء وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الإنشاء قال الله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ فاستدل بالابتداء على الإعادة، وقال ﷻ: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ والإعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الأول. «إحياء علوم الدين» (١/ ١١٤).

(٢) أخرج البخاري في صحيحه (٤/ ٢٠٥، ٢١٤) وأحمد في مسنده (٥/ ٣٩٥) عن حذيفة قال: سمعته ﷺ يقول: «إن رجلاً حضره الموت فلما يئس من الحياة أوصى أهله إذ أنا مت فاجمعوا لي حطبًا كثيرًا جزلاً ثم أوقدوا فيه نارًا حتى إذا أكلت لحمي وخلصت إلى عظمي فامتحشت فخذوها فدقوها فذروها في اليم، ففعلوا فجمعه الله تعالى إليه ثم قال له لم فعلت ذلك؟ قال: من خشيتك، فغفر الله ﷻ له».

(٣) الصراط هو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف قال الله تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ۝٢٣ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ وهذا ممكن فيجب التصديق به فإن القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط. «إحياء علوم الدين» (١/ ١١٥).

....

قولان. وكالصراط وكالميزان، وفي كون الموزون صحف الأعمال وأجسامًا بخلق أمثلة لها تردد، والجنة والنار وعذاب القبر وسؤاله.

● ش/ الحشر عبارة عن: جمع الأجسام وإحيائها وسوقها إلى الموقف وغيره من مواطن الآخرة. والنشر عبارة عن: إحيائها بعد مماتها. وأجمع أهل الحق والمسلمون على أن الله تعالى يحيي الأبدان بعد موتها. والدليل عليه: أن الإعادة [1] إما أن تكون بمعنى إعادة الجواهر بعد إعدامها أو بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديدها. وكلاهما ممكن، وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه فهو حق، فالإعادة حق.

وإنما قلنا: إذ الإعادة بالمعنى الأول ممكنة لأن ماهية الجواهر والأعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها. لما عرفت أن القبول لا يكون إلا نفسيًا وإلا لزم التسلسل وذواتها لا تنقلب بعد عدمها، فكما قبلت الوجود والعدم ابتداء، تقبلهما انتهاء، وإنما قلنا: إنها تقبل الوجود والعدم؛ لأنها لو لم تقبل إلا الوجود [2] لكانت قديمة واجبة الوجود، وهو باطل. لما سبق من برهان حدوثها ولو لم تقبل إلا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان يكذبه.

وأما إمكان الإعادة بالمعنى الثاني- وهو: جمع الأجزاء بعد تفريقها، وخلق الحياة فيها- فواضح .

---

(١) قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة:٣، ٤] قال ابن كثير: أي يوم القيامة أيظن أنا لا نقدر على إعادة عظامه وجمعها من أماكنها المتفرقة ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ قال سعيد بن جبير والعوفي عن ابن عباس: أن نجعله خفًا أو حافرًا. وكذا قال مجاهد وعكرمة والحسن وقتادة والضحاك وابن جرير ووجهه ابن جرير بأنه تعالى لو شاء لجعل ذلك في الدنيا. تفسير ابن كثير (٤/ ٤٤٨).

(٢) قال النابلسي: إن الوجود إذا صح أن يكون صفة للقديم بالاعتبار المحض، ساوى بقية الصفات، التي للقديم أيضًا، كالقدرة، والإرادة والعلم، فإنها صفات للقديم مغايرة لذاته بالاعتبار المحض، كما قالوا بأنها ليست عين الذات ولا غيرها لأنا نقول الوجود وإن صح فيه ذلك الاعتبار أيضًا كباقي الصفات، إلا أنه ليس مساويًا لبقية الصفات من جهة أن جميع الصفات من ضرورتها اعتباره فيها، وهذا من جعل الوجود صفة للقديم حري على مقتضى اللفظ، حيث يقال: ذات مولانا عز وجل موجودة فهي صفة مجاز، ولم يعتبر ذلك في بقية الصفات كما صرح به السنوسي رحمه الله في شرح مقدمته فلأجل هذا الأمر قلنا نحن بأن الوجود هو ذات القديم ﷻ، ولم نقل إنه صفة من صفاته كباقي صفاته تسهيلاً على العبد في سلوك طريق العرفان. انظر كتاب الوجود للنابلسي (ص٣٠، ٣١) من تحقيقنا طبعة دار الكتب العلمية.

....

هذا إذا نظرنا إلى الإعادة بحسب قابلها، وإن نظرنا إليها بحسب فاعلها، وهو الله جل وعلا، فلا خلاف أن قدرته لا يتعاصى عليها ممكن، وعلمه محيط بكل شيء، فلا تعذر إذن لا من جهة القابل، ولا من جهة الفاعل.

وإلى نفي التعذرين أشار القرآن في قوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس:٧٨، ٧٩](1) .

فنفى التعذر من جهة المعاد القابل بقوله ﴿أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ أي ذاته قابلة للوجود، بدليل النشأة الأولى ويستحيل أن تنقلب الحقيقة من إمكان شيء إلى استحالته، ونفى التعذر من جهة الفاعل بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ بصيغتي المبالغة (2). وبقوله: ﴿أَنشَأَهَآ﴾ ثم أرشد إلى الجواب عن شبه المنكرين.

ومن شبههم: استبعاد جمع الأجزاء إلى بدنها المخصوص بعد اختلاطها بغيرها كما قالوا: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ۖ ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ﴾ [ق:٣](3) .

والجواب أنه تعالى عالم بجميعها غير عاجز عن تأليفها، وخلق الحياة فيها كما قال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ﴾ [ق:٤] الآية.

---

(١) أي استبعد إعادة الله تعالى ذي القدرة العظيمة التي خلقت السموات والأرض للأجساد والعظام الرميمة ونسي نفسه وأن الله تعالى خلقه من العدم إلى الوجود فعلم من نفسه ما هو أعظم مما استبعده وأنكره وجحده، ولهذا قال ﷻ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ أي يعلم العظام في سائر أقطار الأرض وأرجائها أين ذهبت وأين تفرقت وتمزقت. تفسير ابن كثير (٤/ ٦٠٠).

(٢) روى البخاري في صحيحه (٤/ ٢١٤)، ومسلم في صحيحه (٢٧-٢٧٥٧) كتاب التوبة، ٤-في سعة رحمة الله تعالى، وأنها سبقت غضبه، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ: «أن رجلاً فيمن كان قبلكم راشه الله مالاً وولدًا فقال لولدها: لتفعلن ما آمركم به أو لأولين ميراثي غيركم إذا أنا مت فاحرقوني -وأكثر علمي أنه قال: ثم اسحقوني-، وأذروني في الريح فإني لم أبتهر عند الله خيرًا، وإن الله يقدر على أن يعذبني، قال: فأخذ منهم ميثاقًا، ففعلوا ذلك به وربي، فقال الله: ما حملك على ما فعلت؟ فقال: مخافتك، قال: فما تلافاه غيرها».

(٣) أي يقولون أئذا متنا وبلينا وتقطعت الأوصال منا وصرنا ترابًا كيف يمكن الرجوع بعد ذلك إلى هذه البنية والتركيب؟ ﴿ذلك رجع بعيد﴾: أي بعيد الوقوع، والمعنى أنهم يعتقدون استحالته وعدم إمكانه قال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ﴾ أي ما تأكل من أجسادهم في البلى نعلم ذلك ولا يخفى علينا أين تفرقت الأبدان وأين ذهبت وإلى أين صارت. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٢٢٢).

....

ومن شبههم أيضًا: أنها إذا صارت ترابًا فقد تغير طبعها عن طبع الحياة التي هي الحرارة والرطوبة، فرد هذا الاستبعاد بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس:٨٠][(١)]. وإما إن الصادق أخبر بوقوع هذا الممكن، فهذا مما عُلِمَ من الدين ضرورة. واحتج المنكرون لبعث الأجسام بوجهين:

الأول: أن إنسانًا لو أكل إنسانًا آخر، وصار المأكول جزءًا من بدن الأكل، فلو أعادهما الله بعينهما، فإما أن تكون الأجزاء المأكولة معادة في بدن المأكول، أو في بدن الآكل. وإذا كان فلا يكون أحدهما مُعادًا بعينه وبتمامه وهو خلاف الغرض. وأيضًا جعل المأكول جزءًا من بدن أحدهما ليس بأولى من جعله من جزء البدن الآخر؛ لأنه كان جزءًا لبدن كل واحد منهما قبل العدم في (الجمعة) [(٢)].

وبالجملة: يستحيل جعله جزءًا منهما معًا لاستحالة حلول الشيء الواحد بالشخص في محلين [(٣)].

الوجه الثاني: لو أعيد البدن لم يخلو إما أن يكون لمقصود أو لا لمقصود، وكلاهما باطل[(٤)]؛ أما الثاني، فلأنه يؤدي إلى العبث والسفه. وأما الأول؛ فلأن ذلك المقصود إما الإيلام أو تحصيل لذة، أو دفع ألم.

---

(١) أي الذي بدأ خلق هذا الشجر من ماء حتى صار خضرًا نضرًا فأثمر وينع ثم أعاده إلى أن صار حطبًا يابسًا توقد به النار كذلك هو فعال لما يشاء قادر على ما يريد لا يمنعه شيء. قال قتادة: يقول: الذي أخرج هذه النار من الشجر قادر على أن يبعثه، وقيل: المراد بذلك شجر المرخ والعفار ينبت في أرض الحجاز فيأتي من أراد قدح نار وليس معه زناد فيأخذ منه عودين أخضرين ويقدح أحدهما بالآخر فتتولد النار من بينهما كالزناد سواء. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٦٠١).

(٢) كذا بالأصل.

(٣) قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَـٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٤] يعني هذا كائن لا محالة يوم يعيد الله الخلائق خلقًا جديدًا كما بدأهم هو القادر على إعادتهم، وذلك واجب الوقوع لأنه من جملة وعد الله الذي لا يخلف ولا يبدل وهو القادر على ذلك. «تفسير ابن كثير» (٣/ ٢٠٦).

(٤) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَـٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...﴾ [الأنعام:٩٤]. أي: يقال لهم يوم معادهم هذا كما قال: ﴿وَعُرِضُوا۟ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَـٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۭ﴾ أي: كما بدأناكم أعدناكم وقد كنتم تنكرون ذلك وتستبعدونه فهذا يوم البعث. تفسير ابن كثير (٢/ ١٦١).

....

والأول لا يصلح أن يكون مقصودًا للحكم.

والثاني باطل؛ لأنه ليس في هذا العالم لذّة بالحقيقة، بل كل ذلك خلاص عن ألم.

والثالث: أيضًا باطل؛ لأنه يحصل بإبقائه على العدم (١) .

والجواب عن الأول: أن لكل بدن أجزاء أصلية وأجزاء فضلية، فالمعاد لكل واحد أجزاؤه الأصلية، والمأكول فضلية من المتغذي، فلا تعاد فيه.

والجواب عن الثاني: أن أفعاله تعالى يستحيل أن تعلل بالأغراض، وقد سبق بيانه.

ولم سلم الغرض على سبيل الجدل، فنقول: لم لا يجوز أن يكون الغرض الألذ إذ قولهم: «الاستقراء دل على أن اللذة(٢) دفع ألم» ممنوع بدليل أن الشيء الملتذ به قد يحصل فجأة، فيلتذ به من غير أن يسبق ألم الشوق إليه، ولا الشعور به أصلاً.

وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم دفعًا للألم، فلا يسلم أن لذات الآخرة كذلك.

فإن قيل: قد دل السمع على أن لذات الآخرة من جنس لذات الدنيا، كالأكل والشرب والاستمتاع وغيرها، فيكون أيضًا دفعًا للألم؟

فالجواب: أن لذات الآخرة يشبه بعضها لذات الدنيا في الصورة، ويخالفها في الحقيقة، كما نقل أنه لا شركة بينهما إلا في الأسماء، ولا يلزم اشتراكهما في دفع الألم.

● **تنبيهان:**

الأول: ذهب الإمام الفخر إلى أنه لم يثبت بدليل قطعي عقلي، ولا نقلي، أن الله سبحانه وتعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها، واحتج غيره ممن جزم بعدمها بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ

---

(١) روى البخاري في صحيحه (٤/ ١٦٩، ٦/ ٦٩)، وأحمد في مسنده (١/ ٢٣٥) عن ابن عباس قال: قام فينا رسول الله ﷺ بموعظة فقال: «إنكم محشورون إلى الله ﷻ حفاة عراة غرلاً ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده وعدًا علينا إنا كنا فاعلين﴾».

(٢) لذّ الشيء لذاذة: صار شهيًا، فهو لذ ولذيذ، وهي لذة، وفي القرآن الكريم ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ لذه: جعله يلتذ. التذّ: الشيء وبه، وجده لذيذًا. واللذة إحدى الظواهر الوجدانية الأساسية تتميز بالإحساس بالراحة وتقابل الألم وهي ضربان: حسية ومعنوية.

....

إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[(١)] [القصص:٨٨]، والهلاك: الفناء، والأجزاء من جملة الأشياء فتكون فانية.

وجوابه: لا نسلم أن الهلاك هو الفناء فقط، بل التفريق أيضًا هلاك.

الثاني: إذا قلنا بعدم الأجسام فالمعاد غير تلك الأجسام المعدومة لا مثلها، وإلا لزم أن المثاب أو المعذب غير هذه الأجسام التي أطاعت أو عصت، وهو باطل بالإجماع، واختلف أصحابنا في إعادة أعيان الأعراض[(٢)]، والصحيح إعادة أعيانها.

وقال ابن العربي في «سراج المريدين»: الذي عند أهل السنة: أن تلك الدنيوية تعاد بأعيانها وبأعراضها بلا خلاف بينهم[(٣)] .

قال بعضهم: بأوقاتها، فيعاد الوقت أيضًا كما يعاد الجسم واللون، وذلك جائز في حكم الله وقدرته، وهين عليه جميعه، لكن لم يرد بإعادة الوقت خبر، وقد قال الله تعالى في القرآن ما يدل على أن الوقت لا يعاد، وهو قوله: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[(٤)] [النساء:٥٦]، يعني به غيرها في الوقت، وإلا فالجلود الأوائل بأعيانها التي عصت هي التي تُعاد أبدًا، تأليفها إذا تفرقت، وأعيانها إذا عدمت. وقد بُيِّن ذلك في كتب الأصول.

هذا ما يتعلق بالحشر والنشر على اختصار .

---

(١) إخبار بأنه الدائم الباقي الحي القيوم الذي تموت الخلائق ولا يموت، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ فعبر بالوجه عن الذات وهكذا قوله ههنا: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ أي إلا إياه، وقد ثبت في الصحيح من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أصدق كلمة قالها الشاعر لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل».

(٢) قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ١٩، ٢٠].

(٣) قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ أي تلك إعادة سهلة علينا يسيرة لدينا كما قال جل جلاله ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾ وقال سبحانه وتعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ «تفسير ابن كثير» (٤/ ٢٣١).

(٤) قال الأعمش عن ابن عمر: إذا احترقت جلودهم بدلوا جلودًا غيرها بيضاء أمثال القراطيس. وقال ابن أبي حاتم بسنده عن الحسن قوله: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم﴾ قال: تنضجهم في اليوم سبعين ألف مرة. «تفسير ابن كثير» (١/ ٥١٤).

....

وأما الصراط [1]: فهو جسر ممدود على متن جهنم، يَرِدُه الأولون والآخرون. وورد أنه أرق من الشعرة، وأحدُّ من السيف، وتكون سرعة الناس عليه على قدر أعمالهم [2]، ومن أمسك السموات والأرض أن تزولا قادر أن يسير العباد معتمدين على شيء، وعلى غير شيء، فلا معنى لتلجلج الشك في ثبوته أو التعرض لتأويله على خلاف الظاهر، كما سلكته المعتزلة .

وأما الميزان: فهو حق [3]، ورد به القرآن والسنة، وهو بعمود وكفتين عند أهل السنة، والموزون فيه صحف الأعمال، أو مُثلات يخلقها الله تعالى ويزنها الله جل وعلا على قدر أجور الأعمال، وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها.

وأنكر معظم المعتزلة ذلك، وأولوا الوزن على اعتبار الحسنات [4]، وقالوا: وزن كل شيء بما يليق به. وقال ابن المعتمر منهم: يجوز ولا نقطع به سمعًا. ولا يخفى بطلان القولين.

---

(١) روى البخاري في صحيحه (٦٥٧٣) كتاب الرقاق، ٥٢- باب الصراط جسر جهنم، عن أبي هريرة من حديث طويل وفيه: «ويضرب جسر جهنم» قال رسول الله ﷺ: «فأكون أول من يجير» ودعاء الرسل يومئذ اللهم سلم سلم... الحديث. ورواه مسلم في صحيحه (٢٩٩، ١٨٢) كتاب الإيمان، ٨١-باب معرفة طريق الرؤية.

(٢) قال النووي: قوله ﷺ: «ويضرب الصراط بين ظهري جهنم». هو بفتح الظاء وسكون الهاء ومعناه يمد الصراط عليها وفي هذا إثبات الصراط، ومذهب أهل الحق إثباته وقد أجمع السلف على إثباته وهو جسر على متن جهنم يمر عليه الناس كلهم فالمؤمنون ينجون على حسب حالهم أي منازلهم والآخرون يسقطون فيها أعاذنا الله الكريم منها وأصحابنا المتكلمون وغيرهم من السلف يقولون إن الصراط أدق من الشعرة وأحد من السيف كما ذكره أبو سعيد الخدري رضي الله عنه في روايته الأخرى. يقصد الحديث رقم (٣٠٢، ١٨٣) انظر النووي في شرح مسلم (٣/ ١٩) طبعة دار الكتب العلمية.

(٣) قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْاْ فِى ٱلْمِيزَانِ﴾ [الرحمن: ٧، ٨] وقال تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾ [الأنبياء:٤٧] وروى أحمد في مسنده (٢/ ٢٢١) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: «توضع الموازين يوم القيامة فيؤتى بالرجل فيوضع في كفة ويوضع ما أحصي عليه فيمايل به الميزان قال: فيبعث به إلى النار قال: فإذا أدبر به إذا صائح من عند الرحمن ﷻ يقول: لا تعجلوا فإنه قد بقي له. فيؤتى ببطاقة فيها لا إله إلا الله فتوضع مع الرجل في كفة حتى يميل به الميزان».

(٤) قال الغزالي في «الإحياء»: وأن يؤمن بالميزان ذي الكفتين واللسان وصفته في العظم أنه مثل طبقات السموات والأرض توزن الأعمال بقدرة الله تعالى، والمنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقًا لتمام العدل، وتوضع صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله. «إحياء علوم الدين» (١/ ٩٢).

....

وقال الجبائي: يخلق الله تعالى جواهر على عدد الأعمال الصالحة وضدها.

قيل: وما ذكره غير بعيد، إلا أنه ورد أنه عليه الصلاة والسلام سُئل عن ذلك فقال: «توزن الصحف».

وهل الوزن خاص بالمؤمنين أو عام لهم وللكافرين؟ ويكون معنى قوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾[1] [الكهف: ١٠٥]، أي: نافعًا؟ فيه تردد.

وأما الجنة والنار[2]: فثبوتهما مما عُلم من الدين ضرورة، وهما مخلوقتان، بدليل قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤]، وهبوط آدم منهما، ورؤية النبي ﷺ لها في الإسراء وفي غيره.

وأنكر جماعة من المعتزلة خلقهما، وزعموا أن لا فائدة في خلقهما قبل الثواب والعقاب، وحملوا ﴿أُعِدَّتْ﴾ على أنه من باب التعبير عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه، وحملوا الجنة في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الأرض[3]، وهذا تلاعب بالدين.

وأفعال الله تعالى لا تتوقف على الأغراض، بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولو تنزلنا معهم في إتيانها على الأغراض، فما المانع من اشتمالها على فائدة عجزت عقولنا عن الوقوف عليها، ونقول: ما المانع أن يكون في إعدادهما لطف في الإيمان بإكمال تحقق الوعد والوعيد، ونفع من كان بها من الحور والولدان[4]، ومن يرد عليهم من أرواح الشهداء والأولياء والأطفال، وكذلك أرواح الكفار بالنسبة إلى النار.

---

(١) روى البخاري في صحيحه (٤٧٢٩) كتاب تفسير القرآن، ٦- باب ﴿أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم﴾ الآية. عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة»، وقال: «اقرأوا: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾».

(٢) روى البخاري في صحيحه (٦٥٤٦) كتاب الرقاق، ٥١- باب صفة الجنة والنار، عن عمران بن الحصين عن النبي ﷺ قال: «اطلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء، واطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء».

(٣) قد اختلف في الجنة التي أسكنها آدم أهي في السماء أو في الأرض، فالأكثرون على الأول وحكى القرطبي عن المعتزلة والقدرية القول بأنها في الأرض. «تفسير ابن كثير» (١/ ٧٨).

(٤) قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الدخان: ٢٠] وقال تعالى: ﴿مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الطور: ٢٠]. وقال تعالى: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ﴾ [الرحمن: ٧٢] وقال تعالى: ﴿وَحُورٌ عِينٌ ۝ كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُوِ ٱلْمَكْنُونِ﴾ [الواقعة: ٢٢، ٢٣]. وقال تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ﴾ [الواقعة: ١٧، والإنسان: ١٩].

....

واحتجوا بأنهما لو كانتا مخلوقتين لوجب أن لا ينقطع نعيم الجنة؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد:٣٥][1]. وقد قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص:٨٨].

والجواب: أن ذلك بعد دخولهما في الآخرة، أو تقول: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ عام مخصوص.

وأما عذاب القبر[2] وإحياء الموتى فيه وسؤالهم: فهو حق عند جميع أهل السنة، ودليله: القرآن الكريم.

وأما في حق الشهداء: فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

وأما في حق الأشقياء: فقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر:٤٦].

ولا يصح أن يكون المراد منه عذاب الآخرة؛ لعدم تقييده بالغدو والعشي؛ ولقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر:٤٦][3]، فيميز بين العذابين، ولقوله تعالى: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح:٢٥]، والفاء للترتيب باتصال.

ووردت أخبار بالغة حد الاستفاضة باستعاذته ﷺ من عذاب القبر. وقال: «القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار»[4].

---

(١) أي فيها الفواكه والمطاعم والمشارب لا انقطاع ولا فناء. وروى البخاري في صحيحه (١٠٥٢) كتاب الكسوف، ٩-باب صلاة الكسوف جماعة، عن ابن عباس من حديث طويل في صلاة الكسوف وفيه، قال ﷺ: «إني رأيت الجنة فتناولت عنقودًا ولو أصبته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا...الحديث».

(٢) أخرج البخاري في صحيحه (٢١٦) في الوضوء ٥٧- باب من الكبائر لا أن يستتر من بوله، عن ابن عباس، وفي رقم (٢١٨) باب ما جاء في غسل البول عن ابن عباس قال: مر النبي ﷺ بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير: أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة...الحديث»، وأخرجه مسلم أيضًا (١١١/ ٢٩٢) كتاب الطهارة، ٣٤- باب الدليل على نجاسة البول ووجب الاستبراء منه.

(٣) يقال: إن هذه الآية دلت على عذاب الأرواح في البرزخ ولا يلزم من ذلك أن يتصل في الأجساد في قبورها، فلما أوحي إلى النبي ﷺ في ذلك بخصوصه استعاذ منه والله سبحانه وتعالى أعلم. تفسير ابن كثير (٤/ ٨١).

(٤) أخرجه: الهيثمي في مجمع الزوائد (٣/ ٤٦)، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٦/ ٣٠١)، (١٠/ ٣٨٠، ٣٩٧) والمنذري في الترغيب والترهيب (٤/ ٢٣٨)، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار (١/ ٣٠٤، ٤٧١)، (٤/ ٤٧٩) وابن حجر في «الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف» (٣٥).

....

ثم لم يزل ذلك مستفيضًا بين السلف قبل ظهور البدع، وقد نقل عن ضرار[١]، وبشر المريسي وجماعة من المعتزلة إنكار عذاب القبر، والمسألة فيه، ورد الأرواح فيه إلى الأجساد وقالوا: من مات فهو ميت في قبره إلى يوم القيامة[٢].

وزعم أبو الهذيل من المعتزلة: أن من خرج من الدنيا على غير سَمت الإيمان فإنه يعذب بين النفختين، ويُسأل إذ ذاك.

وأثبت البلخي والجبائي وابنه عذاب القبر للكافرين والفاسقين دون المؤمنين، وأنكروا تسمية الملكين بمنكر ونكير[٣]، والشرع ورد بتسميتهما بذلك.

وقال صالح قبة من المعتزلة: عذاب القبر جائز ويجري على المؤمنين من غير رد الأرواح إلى أجسادها، وقال: إن الميت يجوز أن يحس ويألم، وهو خلاف الضرورة، وقالت طائفة من الكرامية والمعتزلة: إن الله يعذب الموتى في قبورهم[٤]، ويحدث فيهم الألم، وهم لا يشعرون، فإذا أحيوا وجدوا تلك الآلام.

---

(١) ضرار بن عمرو الكوفي شيخ الضرارية، ومن رءوس المعتزلة كان يقول: الأجسام إنما هي أعراض مجتمعة وأن النار لا حر فيها ولا في الثلج برد ولا في العسل حلاوة، وإنما يخلق ذلك عند الذوق واللمس. قال ابن حزم: كان ضرار ينكر عذاب القبر، انظر ترجمته: سير الأعلام (١٠/ ٥٤٤) والميزان (٢/ ٢٣٨)، ولسان الميزان (٣/ ٢٠٣).

(٢) اعلم أن مذهب أهل السنة إثبات عذاب القبر، وقد تظاهرت عليه دلائل الكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ الآية. وتظاهرت به الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ من رواية جماعة من الصحابة في مواطن كثيرة ولا يمتنع في العقل أن يعيد الله تعالى الحياة في جزء من الجسد ويعذبه وإذا لم يمنعه العقل وورد الشرع به وجب قبوله واعتقاده. النووي في شرح مسلم (١٧/ ١٦٥) طبعة دار الكتب العلمية.

(٣) أخرج الترمذي في سننه (١٠٧١) كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قبر الميت –أو قال: أحدكم– أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: ما كان يقول: هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله...الحديث»، وأخرجه ابن حبان في صحيحه (١٨٠ الموارد) والزبيدي في الإتحاف (٢/ ٢١٦)، (١٠/ ٤١٣) والآجري في الشريعة (٣٩٥).

(٤) روى البخاري في صحيحه (١٣٧٢) كتاب الجنائز، ٨٦- باب ما جاء في عذاب القبر، عن عائشة ﵂ أن يهودية دخلت عليها فذكرت عذاب القبر، فقالت لها: أعاذك الله من عذاب القبر فسألت عائشة رسول الله ﷺ عن عذاب القبر فقال: «نعم عذاب القبر حق»، قالت عائشة ﵂: فما رأيت رسول الله ﷺ بعد صلى صلاة إلا تعوذ من عذاب القبر.

....

قالوا: كالسكران إذا ضُرب، فإنه يحس بألمه بعد إذا رجع إليه عقله، ومنع أصحابنا أن السكران لا يتألم، وإنما منعه من الأنين والتأوه حاله[1].

واعلم أن لا مانع في العقل من رد الحياة إلى بعض أجزائه، ويجعل له من العقل والفهم ما يفهم به ويجيب ويدركه الملكان منه، وإن لم نسمع نحن كلامهم.

وكذا يجوز أن يسمع كلام من سلم عليه، وكل ذلك جائز، وقد ورد السمع به، فوجب اعتقاد ظاهره ولا حاجة إلى تكلف تأويل[2] ، والله تعالى على كل شيء قدير.

قالوا: وليس في إحياء الأطفال خبر مقطوع به، وظاهر الخبر يدل على التعميم، إلا أنه لابد في ذلك من تكميل فهمهم ليعرفوا بذلك سعادتهم وشقاوتهم.

وكذا المعصومون من الذنوب، ويكون تعريفًا لسعادتهم.

وقيل في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ [غافر:١١][3] إن إحدى الحياتين: حياة القبر[4].

---

(١) قال النووي: مذهب أهل السنة إثبات عذاب القبر كما ذكرنا خلافًا للخوارج ومعظم المعتزلة وبعض المرجئة نفوا ذلك، ثم المعذب عند أهل السنة الجسد بعينه أو بعضه بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه، وخالف فيه محمد بن جرير وعبد الله بن كرام وطائفة، فقالوا: لا يشترط إعادة الروح. قال أصحابنا: هذا فاسد لأن الألم والإحساس إنما يكون في الحي، قال أصحابنا: ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت أجزاؤه كما تشاهد في العادة أو أكلته السباع أو حيتان البحر. النووي في «شرح مسلم» (١٧/ ٦٦) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) قال ابن رشد: إن معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي ويقول الجرجاني: إن التأويل في الأصل الترجيح. وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾ إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً. انظر الفلسفة العربية وهامشه (ص٣٢٠).

(٣) أي قدرتك عظيمة فإنك أحييتنا بعدما كنا أمواتًا، ثم أمتنا ثم أحييتنا فأنت قادر على ما تشاء، وقد اعترفنا بذنوبنا وإننا كنا ظالمين لأنفسنا في الدار الدنيا ﴿فَهَلۡ إِلَىٰ خُرُوجٖ مِّن سَبِيلٖ﴾ تفسير ابن كثير (٤/ ٧٣).

(٤) قال النووي: إن قيل نحن نشاهد الميت على حاله في قبره فكيف يسأل ويقعد ويضرب بمطارق من حديد ولا يظهر له أثر فالجواب أن ذلك غير ممتنع بل له نظير في العادة وهو النائم فإنه يجد لذة وآلامًا لا نحس نحن شيئًا منها، وكذا يجد اليقظان لذة وألمًا لما يسمعه أو يفكر فيه ولا يشاهد ذلك جليسه منه. النووي في شرح مسلم (١٧/ ١٦٦) طبعة دار الكتب العلمية.

....

وأورد عليه أنه يلزم أن تكون ثلاثًا.

وأجيب: بأن نفي الثالثة إنما هي بطريق المفهوم، وهو ضعيف، فيسقط لمعارضة القاطع، ويحتمل أنه إنما خص الحياتين بالذكر لأنهما اللتان أنكروهما بعد الموت.

أما الحياة الأولى فمحسوسة فلا يحتاج إلى النص عليها، فإن تمسكوا بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾(١) [الدخان:٥٦]. قلنا: المنفي أن يذوقوا في الجنة غصص الموت التي لم تثبت إلا للأولى، فمن ثم خصت بالذكر.

وإن تمسكوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [النمل:٨٠]. قلنا: المراد ما داموا موتى.

فإن قالوا: نحن نرى من ندفنه على حاله، ونعلم بالضرورة كونه ميتًا. قلنا: هذا يؤذن من قابله بعدم طمأنينته إلى الإيمان، وهو بمثابة استبعاد الكفرة حشر العظام البالية(٢).

ومن يسلم اختصاص الرسل برؤية الملك دون القوم، وتعاقب الملائكة فينا، وقوله تعالى في إبليس وجنوده: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف:٢٧]. لا يشك في التصديق بذلك، كيف والنائم يدرك أحوالاً من السرور والغموم والآلام من نفسه(٣)،

---

(١) هذا استثناء يؤكد النفي، فإنه استثناء منقطع ومعناه أنهم لا يذوقون فيها الموت أبدًا كما ثبت في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: «يؤتى بالموت في صورة كبش أملح فيوقف بين الجنة والنار ثم يذبح ثم يقال يا أهل الجنة خلود فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت».

(٢) قال تعالى:﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس:٧٩، ٨٠] وروي في الصحيحين عن حذيفة بألفاظ أن رجلاً حضره الموت يأمر بنيه أن يحرقوه ثم يسحقوه ثم يذروا نصفه في البر ونصفه في البحر في يوم رائح أي كثير الهواء ففعلوا ذلك، فأمر الله تعالى البحر فجمع ما فيه وأمر البر فجمع ما فيه ثم قال له: كن فإذا هو رجل قائم فقال له: ما حملك على ما صنعت؟ قال: مخافتك وأنت أعلم، فما تلاقاه أن غفر له. «تفسير ابن كثير» (٤/ ٦٠٠، ٦٠١).

(٣) أخرج مسلم في صحيحه (٧٦-٢٨٧٣) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ١٧- باب عرض الميت من الجنة أو النار عليه وإثبات عذاب القبر، عن أنس بن مالك: أن رسول الله ﷺ كان يرينا مصارع أهل بدر بالأمس، يقول: «هذا مصرع فلان غدًا، إن شاء الله». فقال عمر: فوالذي بعثه بالحق ما أخطأوا الحدود التي حد رسول الله ﷺ، قال: فجُعلوا في بئر بعضهم على بعض، فانطلق رسول الله ﷺ حتى انتهى إليهم فقال: «يا فلان بن فلان، ويا فلان بن فلان، هل وجدتم ما وعدكم الله ورسوله حقًا؟ فإني قد وجدت ما وعدني الله حقًا». قال عمر: يا رسول الله، كيف تكلم أجسادًا لا أرواح فيها؟ قال: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، غير أنهم لا يستطيعون أن يردوا عليَّ شيئًا». قال النووي: قال المازري: قال بعض الناس: الميت يسمع عملاً بظاهر هذا =

ولا يقدح فيه مشاهدتنا للميت على نحو ما وضع في قبره؛ لأن الموت وما بعده خوارق عادات أخبر بها الشرع وهي جائزة، فوجب الإيمان بها على ظاهرها.

وأما ما استحال ظاهره نحو ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فإنا نصرفه على ظاهره اتفاقًا. ثم إن كان له تأويل[1] واحد تعين الحمل عليه، وإلا وجب التعريض مع التنزيه، وهو مذهب الأقدمين، خلافًا لإمام الحرمين.

ونحن لا نشاهد ذلك منه.

والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة، وفيه تغيير العادة وخرقها، فيصح أن يكون الميت حال مشاهدتنا له، والقبر حال نظرنا إليه على غير الحالة التي نشاهدها، ولم نشعر بشيء مما هنالك، والأمر بيد الله تعالى يظهر ما يشاء، نسأله سبحانه أن يجعلنا ممن آمن به وبملائكته وكتبه ورسله، ويختم لنا بخواتم السعداء ويؤمن روعنا في الدنيا والآخرة.

● **ص/ ولا يقدح فيه مشاهدتنا للميت على نحو ما وضع في قبره[2]؛ لأن الموت وما بعده خوارق عادات أخبر بها الشرع، وهي جائزة فوجب الإيمان بها على ظاهرها.**

● **ش/** يعني: ولا يقدح في الإيمان بعذاب القبر والإحياء فيه، والسؤال، ولا يقدح في حمله على ظاهره مشاهدتنا...إلخ، وقد سبق شرح هذا المعنى قريبًا من هذا النص. وبالله تعالى التوفيق.

=الحديث، ثم أنكره المازري وادعى أن هذا خاص في هؤلاء، ورد عليه القاضي عياض وقال: يحمل سماعهم على ما يحمل عليه سماع الموتى في أحاديث عذاب القبر وفتنته التي لا مدفع لها وذلك بإحيائهم أو إحياء جزء منهم يعقلون به ويسمعون في الوقت الذي يريد الله.

(١) الصنعاني في كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، لا يرحب بالتأويل وذلك حين يقول: إن المتأولين إنما يعنون وجوه التأويل بالظن أو الاحتمال، فأما الاحتمال فليس علمًا ألبتة لا حقيقة ولا مجازًا، وأما الظن فقد يسمى علمًا مجازًا ولكنه هنا ممنوع لأن العلم مضاف إلى الله تعالى لا يجوز فيه إلا الحقيقة. وابن تيمية في كتابه موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول: لا يرحب بالتأويل إذ إنه يقول إن الناس لو ردوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافًا واضطرابًا وشكا وارتيابًا والسيوطي هو الآخر لا يأخذ بالتأويل وذلك حين يبين لنا أن سبب اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتابة والسنة وطريق النقل. انظر «الفلسفة العربية» (ص٣٢١).

(٢) المعذب عند أهل السنة الجسد بعينه أو بعضه بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه وخالف فيه محمد بن جرير وعبد الله بن كرام وطائفة قالوا: لا يشترط إعادة الروح. قال أصحابنا: ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت أجزاؤه كما نشاهد في العادة أو أكلته السباع أو حيتان البحر أو نحو ذلك. النووي في «شرح مسلم» (١٧/ ١٦٧).

....

● ص/ وأما ما استحال ظاهره نحو: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ فإنا نصرفه عن ظاهره اتفاقًا[١]. ثم إن كان له تأويل واحد تعين الحمل عليه، وإلا وجب التعريض مع التنزيه، وهو مذهب الأقدمين خلافًا لإمام الحرمين.

● ش/ ولما ذكر أن ما يجوزه العقل إذا أخبر الشرع بوقوعه يجب أن نؤمن به على ظاهره، ولا يجوز تأويله[٢] والتعرض لتأويله بدعة، ذكر أن ما أخبر به الشرع، وكان ظاهره مستحيلاً عند العقل فإنا نصرفه عن ظاهره المستحيل؛ لأنا نعلم قطعًا أن الشرع لا يخبر بوقوع ما لا يمكن وقوعه، ولو كذبنا العقل في هذا[٣] وعملنا بظاهر النقل المستحيل لأدى ذلك إلى انهدام النقل أيضًا؛ لأن العقل أصل لثبوت النبوات التي يتفرع عنها صحة النقل، فيلزم إذن من تكذيب العقل، تكذيب النقل، ثم بعد صرف اللفظ عن ظاهره المستحيل إن لم يكن له بعد ذلك إلا تأويل واحد صحيح تعين الحمل عليه لعدم وجود غيره، وذلك مثل قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد:٤]، فإنه يستحيل حمله على ظاهره من المصاحبة بالذات، ولم يبق بعد ذلك إلا حمله على المعية بالعلم والرعاية.

ونظيره: قوله تعالى: ﴿إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة:٧] الآية. ونحو ذلك مما هو كثير، وإن كان له بعد ذلك تأويلات كل واحد منها مستقيم[٤]، فهل يعين منها واحد ليندفع

---

(١) اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين: أحدهما وهو مذهب معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها بل يقولون يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء وأنه منزه عن التجسم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات المخلوق. شرح مسلم للنووي (٣/ ١٨) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) انظر ما تقدم عن التأويل لابن رشد والجرجاني.

(٣) اعتزت المعتزلة بالعقل اعتزازًا كبيرًا أن ترجع معيار التمييز بين الخير والشر أي بين الحسن والقبح إلى العقل أساسًا. ذلك أنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى قد خلق لنا عقولاً نستطيع بمقتضاها وعلى أساسها التمييز بين شيء يعد خيرًا وشيء يعد شرًا، شيء يعد حسنًا وشيء آخر يعد قبيحًا. كذلك بحث المعتزلة في الصلاح والأصلح واعتبروا البحث فيه من الفروع التي تتفرع عن أصل والعدل عندهم أن الله تعالى قد فعل ما فيه صلاح لعباده بل فعل ما هو الأصلح لعباده. واتجاههم الكبير إلى العقل رغم فهمهم القاصر لما تعنيه كلمة العقل ويحدده التزام المفكر أو ابتعاده عن التأويل. انظر الفلسفة العربية (ص ٣١٩، ٣٢٠).

(٤) أي مطلع عليهم يسمع كلامهم وسرهم ونجواهم ورسله أيضًا مع ذلك تكتب ما يتناجون به مع علم الله به وسمعه له كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ تفسير ابن كثير (٤/ ٣٢٢).

....

اللبس عن العوام، وهو مذهب إمام الحرمين، أو يوقف عن التعيين، ويفوض الأمر فيه إلى الله تعالى دفعًا للتحكم، وهو مذهب الأقدمين .

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥][(١)] فإن الاستواء فيه بمعنى الاستقرار المكاني وهو محال في حقه تعالى.

ويبقى بعد ذلك تأويلات صحيحة:

أحدها: أن يكون ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ بمعنى استولى عليه بتصريفه له كيف شاء.

الثاني: أن يكون ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ بمعنى قصد إلى خلق شيء هنالك.

الثالث: أن تكون ﴿عَلَى﴾ بمعنى الباء، و﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ بمعنى كمل، أي كمل الخلق بالعرش[(٢)].

الرابع: أن المستقر فوق العرش مخلوق من مخلوقاته يسمى استوى .

إلى غير ذلك مما قيل.

والأظهر مذهب الأقدمين في ترك تعيين بعضها وتفويض المقصود منها إلى الله تعالى مع القطع بتنزيهه جل وعلا عما لا يليق به[(٣)]؛ لأن تعيين أحد المحتملات الجائزة بغير دليل بدعة في الدين وتجاسر عظيم، وتعيين من عين شيئًا منها كالإمام إنما كان لدليل يرجحه من جهة اللغة أو غيرها، والله تعالى أعلم.

---

(١) للناس في هذه المقام مقالات كثيرة جدًا، ونسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح مالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد. والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديمًا وحديثًا وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل، والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه وليس كمثله شيء. تفسير ابن كثير (٢/ ٢٢٦).

(٢) في حديث مسلم (٢٩٩- ١٨٢) كتاب الإيمان ٨١- باب معرفة طريق الرؤيا، قال النووي في قوله ﷺ: «فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون»، قيل: المراد بيأتيهم الله أي يأتيهم بعض ملائكة الله قال القاضي عياض: هذا الوجه أشبه عندي بالحديث. النووي في شرح مسلم (٣/ ١٨) طبعة دار الكتب العلمية.

(٣) إذا كانت المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتون سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة وبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر فافترقوا فرقتين فمنهم من أول الصفات على وجه يحتمل اللفظ ومنهم من توقف في التأويل، وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئًا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك إلا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى : ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ أو قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أو ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ «موسوعة الفرق والجماعات» (ص ٢٧٦).

فصل

ومما جاء به النبي ﷺ ويجب الإيمان به نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة أمته بشفاعته [1] ﷺ، والحوض وهل هو قبل الصراط أو بعده، وهو الصحيح أقوال، وتطاير الصحف، إلى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة. وعلمه مفصل في الكتاب والسنة وكتب علماء الأمة.

● ص/ **فصل**

ومما جاء به النبي ﷺ ويجب الإيمان به: نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة أمته بشفاعته ﷺ، والحوض، وهل هو قبل الصراط أو بعده -وهو الصحيح- أقوال، وتطاير الصحف، إلى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة، وعلمه مفصل في الكتاب والسنة وكتب علماء الأمة.

● **ش/** اعلم أن نفوذ الوعيد اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب:

الأول: أن الوعيد الوارد في الكتب الإلهية إنما جاء للتخويف فقط، وأما فعل الآلام فلا، وهذا قول الباطنية[2]، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥ﴾ [الزمر:١٦] ولا يخفى فساده، فإن التخويف المذكور في الآية إنما هو في الدنيا وفي الآخرة يقع المخوف به.

واحتجوا أيضًا: بأن الحكيم أرحم الراحمين كيف يعذب حيوانًا ضعيفًا [3]، وغايته أنه

---

(١) قال النووي: قال القاضي عياض رحمه الله مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلاً ووجوبها سمعًا بصريح قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ وقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ وأمثالها وبخبر الصادق ﷺ وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة لمذنبي المؤمنين وأجمع السلف والخلف ومن بعدهم من أهل السنن عليها ومنعت الخوارج وبعض المعتزلة وتعلقوا بمذاهبهم في تخليد المذنبين في النار. النووي في شرح مسلم (٣/ ٣١) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) الباطنية هم عدة فرق سموا بذلك لأنهم يدعون أن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشر. ومن ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه، وقيل الباطنية هم الذين تأولوا أصول الدين على الشرك فقالوا بإلهين على طريقة المجوس الثنوية، وقالوا بقدم العالم وأنكروا الرسول والشرائع كلها إلى غير ذلك انظر موسوعة الفرق والجماعات (ص٩٦، ٩٧).

(٣) قال المعتزلة في أصل العدل عندهم: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يريد ويحكم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، =

....

بمعصيته إنما قصر في حق نفسه؛ لاستحالة أن يكون لله نفع في عمل أحد أو ضرر به.

وأيضًا: فالأفعال كلها واقعة بإرادته تعالى وخلقه، لا أثر للعبد في شيء منها.

وهذا الكلام مبني على التحسين العقلي، وهو باطل، وعلى طلب الاطلاع على سر القدر، وهو مما نهينا عن الخوض فيه، قال رسول الله ﷺ: «إذا ذُكر القدر فأمسكوا»[1]، والله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا علم لنا إلا أن يعلمنا جل وعلا بفضله.

المذهب الثاني: أن العذاب إنما يحسن في حق الكافر دون المسلم. وهو مذهب المرجئة، وجزموا بنفي عقاب من مات من أهل الكبائر قبل أن يوفق للتوبة، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [النحل:٢٧] [2]، ودخول النار خزي بدليل ﴿مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران:١٩٢]، فهو خاص إذن بالكافرين.

وبقول تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه:٤٨][3]، فالألف واللام في العذاب للعموم. وبقوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ﴾ [الملك:٨]. وبقوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل:١٦]. ويقول جل وعز: ﴿وَهَلْ نُجَـٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾ [سبأ:١٧]، والكفور لفظ مبالغة، فوجب أن يختص بالكافر.

=وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله فهم لذلك القدرية، وإذا كان الله تعالى خالقًا لأفعال العباد، وكان العباد لا فعل لهم بطل التكليف الشرعي لأن التكليف طلب والطلب لابد أن تسبقه القدرة والحرية والاختيار وإذا لم يكن مستقلاً بإيجاد فعله بطل العقاب والثواب الوارد بهما الوعد والوعيد. موسوعة الفرق والجماعات (ص ٣٥٩).

(١) أخرجه: ابن حجر في المطالب العالية (٢٩٣٢، ٢٩٣٣) والذهبي في ميزان الاعتدال (٩٥١٢)، والسيوطي في الدر المنثور (٣/ ٣٥)، وابن حجر في لسان الميزان (٦/ ٩٠٣) والزبيدي في إتحاف السادة المتقين (١/ ٣٢١، ٢/ ٥١) وابن عبد البر في التمهيد (٦/ ٦٨).

(٢) أي الفضيحة والعذاب محيط اليوم بمن كفر بالله وأشرك به ما لا يضره ولا لا ينفعه. تفسير ابن كثير (٢/ ٥٨٤).

(٣) أي قد أخبرنا الله فيما أوحاه إلينا من الوحي المعصوم أن العذاب متمحض لمن كذب بآيات الله وتولى عن طاعته كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ تفسير ابن كثير (٣/ ١٥٩).

....

لا يقال: يعارضه قوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء:١٢٣] [1] لأنا نقول: يرجح عند التعارض آي الوعد على آي الوعيد؛ لأن رحمته تعالى وفضله أغلب.

وبقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران:١٠٦] الآية.

وبقوله ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ﴾ [عبس:٣٨] الآية.

وبقوله: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الزمر:٥٣] الآية. والمراد: المؤمنين، لأن الإضافة تشعر بتشريف ما، ولا شرف للكافرين.

والجواب عن الجميع: أن الآيات المخصصة العذاب بالكافر مراد بها عذاب وخزي خاص، وهو الذي يقتضي الخلود[2] ولا فلاح بعد، والعياذ بالله، ولا خفاء أن ذلك خاص بالكافر.

وأما قوله تعالى: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ الآية، فهو عام يقبل التخصيص، وأيضًا فيحتمل أن المراد حضَ العصاة على التوبة والرجوع إلى الله، وأن لا يقنطوا بمواقعة الذنب من رحمة الله تعالى حتى لا يصدهم ذلك عن التوبة.

ويدل عليه قوله تعالى إثر هذه الآية: ﴿وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا۟ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [الزمر:٥٤] الآية.

المذهب الثالث: أن العذاب ثابت حسن في حق الكفار وعصاة المؤمنين ، وهذا هو الذي

---

(١) قد روي أن هذه الآية لما نزلت شق ذلك على كثير من الصحابة، روى أحمد في مسنده (١/ ١١) بسنده أن أبا بكر ﵁ قال: يا رسول الله كيف الفلاح بهذه الآية: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِىِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ فكل سوء عملناه جزينا به فقال النبي ﷺ: «غفر الله لك يا أبا بكر ألست تمرض، ألست تنصب ألست تحزن، ألست تصيبك الأواء»، قال: بلى، قال: «فهو مما تجزون به».

(٢) اعلم أن مذهب أهل السنة وما عليه أهل الحق من السلف والخلف أن من مات موحدًا دخل الجنة قطعًا على كل حال، فإن كان سالمًا من المعاصي كالصغير والمجنون والذي اتصل جنونه بالبلوغ، والتائب توبة صحيحة من الشرك أو غيره من المعاصي إذا لم يحدث معصية بعد توبته. والموفق الذي لم يبتل بمعصية أصلاً فكل هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يدخلون النار أصلاً لكنهم يردونها على الخلاف المعروض في الورود، والصحيح أن المراد به المرور على الصراط وهو منصوب على ظهر جهنم أعاذنا الله منها ومن سائر المكروه، وأما من كانت له معصية كبيرة ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى، فإن شاء عفا عنه وأدخله الجنة أولاً وجعله كالقسم الأول، وإن شاء عذبه القدر الذي يريده سبحانه ثم يدخله الجنة فلا يخلد في النار أحد مات على التوحيد ولو عمل من المعاصي ما عمل. النووي في شرح مسلم (١/ ١٩٢) طبعة دار الكتب العلمية.

....

أجمع عليه أهل السنة والمعتزلة[1] إلا أن حسنة عند أهل السنة بالشرع ، وعند المعتزلة بالعقل.

وأيضًا فليس هو دائمًا في حق نفذ فيه من عصاة المؤمنين عند أهل السنة إلا شاملاً عندهم لجميع العصاة لثبوت عفوه تعالى عن كثير وخالف المعتزلة في الأمرين.

وبالجملة فمذهب جميع أهل السنة وأهل الحق: أن الناس على قسمين: مؤمن وكافر.

فالكافر مخلد في النار بإجماع.

والمؤمن على ضربين: محفوظ من المعاصي عمره، وغير محفوظ. فالأول في الجنة بإجماع[2].
والثاني: صاحب صغائر فقط، وصاحب كبائر فقط، وصاحب كبائر تائب وغير تائب.

فالقسمان الأولان أيضًا في الجنة بدءًا بالإجماع، وربما تكون بعد أهوال ثم يغفر الله سبحانه.

وغير التائب في مشيئة الله، مع إجماعهم على نفوذ الوعيد في بعضهم، وهم جماعة من كل نوع من أنواع المعاصي.

وأما شفاعة سيدنا ومولانا محمد ﷺ في إخراج عصاة المؤمنين من النار[3]: فلا خفاء في ثبوتها عند أهل السنة، وأنكرها المعتزلة على أصلهم في أن الفاسق مخلد في النار كالكافر.

---

(١) اختلف الناس فيمن عصى الله تعالى من أهل الشهادتين فقالت المرجئة: لا تضره المعصية مع الإيمان، وقالت الخوارج: تضره ويكفر بها، وقالت المعتزلة: يخلد في النار إذا كانت معصيته كبيرة ولا يوصف بأنه مؤمن ولا كافر ولكن يوصف بأنه فاسق وقالت الأشعرية: بل هو مؤمن وإن لم يغفر له وعذب فلابد من إخراجه من النار وإدخاله الجنة. قال: وهذا الحديث حجة على الخوارج والمعتزلة، وأما المرجئة فإن احتجت بظاهره قلنا محمله على أنه غفر له أو أخرج من النار بالشفاعة ثم أدخل الجنة فيكون معنى قوله ﷺ: «دخل الجنة»، أي دخلها بعد مجازاته من العذاب، وهذا لابد من تأويله لما جاء في ظواهر كثيرة من عذاب بعض العصاة. النووي في شرح مسلم (١/ ١٩٣، ١٩٤) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) انظر ما تقدم قريبًا نقلاً عن النووي في شرح مسلم.

(٣) روى مسلم في صحيحه (٣٠٦- ١٨٥) كتاب الإيمان، ٨٢- باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين، عن أبي سعيد الخدري، أن رسول الله ﷺ قال: «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم أو قال بخطاياهم فأماتهم إماتة حتى إذا كانوا فحمًا إذن بالشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر فبثوا على أنهار الجنة ثم قيل: يا أهل الجنة أفيضوا عليهم فينبتون نبات الحبة تكون في حميل السيل».

واعلم أن أصول الأحكام التي منها يتلقى الكتاب والسنة وإجماع الأمة وقياس الأئمة واتباع السلف الصالح، واقتفاء آثارهم نجاة لمن تمسك به. وأفضل الناس بعد نبينا ومولانا محمد ﷺ : أبو بكر ثم عمر. ومختار مالك الوقف فيما بين عثمان وعلي ﷺ وعن من قبلهما. والصحابة ﷺ عدول أئمة بأيهم اقتديتم اهتديتم.

ولنبينا ومولانا محمد ﷺ شفاعات أخر مشهورة [١] في كتب الحديث، نسأله سبحانه أن لا يحرمنا منها.

وأما ثبوت الحوض له ﷺ: فمشهور مستفيض، نسأله سبحانه أن يجعلنا في الرعيل الأول من الواردين عليه [٢].

واختلفوا هل هو قبل الصراط أو بعده؟ والتحقيق: أن له حوضين: قبل وبعد.

وأما تطاير الصحف: فمشهور أيضًا، واختلفوا فيمن ينفذ فيه الوعيد من عصاة المؤمنين، هل يأخذ كتابه بيمينه أو أمره موقوف -وهو أقرب-؟ والله أعلم.

● ص/ واعلم أن أصول الأحكام التي منها يتلقى: الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وقياس الأئمة واتباع السلف الصالح، واقتفاء آثارهم نجاة لمن تمسك به. وأفضل الناس بعد نبينا ومولانا محمد ﷺ: أبو بكر ثم عمر، ومختار مالك: الوقف فيما بين عثمان[٣] وعلي ﷺ،

---

(١) الشفاعة خمسة أقسام: أولها مختصة بنبينا ﷺ وهي الإراحة من هول الموقف وتعجيل الحساب. الثانية: في إدخال قوم الجنة بغير حساب. الثالثة: الشفاعة لقوم استوجبوا النار فيشفع فيهم نبينا ﷺ ومن شاء الله تعالى. الرابعة: فيمن دخل النار من المذنبين فقد جاءت هذه الأحاديث بإخراجهم من النار بشفاعة نبينا لله والملائكة وإخوانهم من المؤمنين. والخامسة: في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها. النووي في شرح مسلم (٣/ ٣١) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) روى البخاري في صحيحه (٦٥٨٠) كتاب الرقاق، ٥٣- باب في الحوض، عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «إن قدر حوضي كما بين أيلة وصنعاء من اليمن، وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء»، وروى مسلم في صحيحه (٢٧-٢٢٩٢) كتاب الفضائل ٩- باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال رسول الله ﷺ: «حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الورق، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، فمن شرب منه فلا يظمأ بعده أبدًا».

(٣) أما عثمان ﷺ فخلافته صحيحة بالإجماع، وقتل مظلومًا وقتله فسقة لأن موجبات القتل مضبوطة ولم يجر منه ﷺ ما يقتضيه ولم يشارك في قتله أحد من الصحابة وإنما قتله همج ورعاع من غوغاء القبائل وسفلة الأطراف والأرذال تحزبوا وقصدوه من مصر فعجزت الصحابة الحاضرون عن دفعهم فحصروه حتى قتلوه ﷺ. «شرح مسلم» للنووي (١٥/ ١٢١) طبعة دار الكتب العلمية.

نفعنا الله تعالى بجميعهم، وأماتنا على سنتهم وحشرنا في زمرتهم، آمين يا رب العالمين.

فهذه عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل والتقليد المرغمة أنف كل مبتدع عنيد، نسأله سبحانه أن ينفعنا بها بفضله، ويشرح بها صدر من سعى في تحصيلها بطوله. وصل اللهم على سيدنا ومولانا محمد عدد ما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون، ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

تمت العقيدة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه، آمين.

وعن من قبلهما، والصحابة ﷺ عدول أئمة بأيهم اقتديتم اهتديتم[1].

نفعنا الله تعالى بجميعهم، وأماتنا على سنتهم وحشرنا في زمرهم، آمين يا رب العالمين.

فهذه عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل والتقليد[2] المرغمة أنف كل مبتدع عنيد نسأله سبحانه أن ينفعنا بها بفضله. ويشرح بها صدر من سعى في تحصيلها بطوله وصل اللهم على سيدنا ومولانا محمد عدد ما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون، ورضي الله تعالى عن آله وصحبه أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

● **ش/** مراده بالأصول: الأدلة. وبالأحكام: الأحكام الشرعية جمع حكم، وهو خطاب

---

(١) حديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، سيأتي تخريجه قريبًا، وقال الشوكاني: قد احتج بعض مقصري المقلدة لجواز التقليد بحديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». وهذا الحديث لم يصح عن رسول الله ﷺ كما هو معلوم عند أهل هذا الشان فقد اتفقوا على أنه غير ثابت، ولو سلمنا ثبوته تنزلاً فمعناه ظاهر واضح وهو الاقتداء بالصحابة في العمل بالشريعة التي تلقوها عن رسول الله ﷺ وأخذوها عنه، فمن اقتدى بواحد منهم فيما يرويه منها عن النبي ﷺ فقد اهتدى ورشد. «قطر الولي على حديث الولي» (ص ١٥٠) من تحقيقنا، طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) المقلدون نوعان: مقلدون لا يرجحون بين الأقوال والروايات ولكنهم على علم بما رجحه السابقون واختاروه وبينوا أنه الأقوى، فإنهم قادرون على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة وهم أئمة المتأخرين. وهناك مقلدون لا يقدرون على التخريج ولا على الترجيح ولا قدرة لهم على الاختيار بين المرجحين، وهؤلاء المقلدون هم الطبقة المذمومة حيث تقلد بدون تفكير ولا تمييز، ربما كان ما تقلده على خطأ وهناك من هو أفضل منه لأنها لا تدرك ولا تعي ما تقلده.

....

الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، أو الوضع، فيدخل في الاقتضاء: الإيجاب والتحريم والندب والكراهة.

والمراد بالتخيير: الإباحة، والوضع: عبارة عن الحكم على الشيء بأنه سبب لأحد الأحكام الخمسة، أو شرط فيه، أو مانع منه.

فالمعنى: أن الأدلة التي يستند إليها في إثبات هذه الأحكام منحصرة في الأربعة التي ذكرت وهي: الكتاب والسنة[١].

والمراد بالكتاب: القرآن المنزل على نبينا ومولانا محمد ﷺ.

والسنة: والمراد بها هنا: ما صدر عن النبي ﷺ مما ليس بمتلوٍّ، وينحصر ذلك في: أقواله عليه الصلاة والسلام، وأفعاله وتقاريره [٢].

والإجماع: والمراد به: اتفاق المجتهدين من أمة نبينا ومولانا محمد ﷺ في عصر على أمر، ومن يرى أنه لا ينعقد إلا ببقاء إجماعهم إلى انقراض عصرهم يزيد في التعريف: إلى انقراض العصر، ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من حي أو ميت، وجوز وقوعه يريد: لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر[٣].

---

(١) حديث: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا: كتاب الله وسنتي»: أخرجه: الحاكم في المستدرك (١/ ٩٣)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٠/ ٥٠٥) والتبريزي في مشكاة المصابيح (١٨٦) ومالك في الموطأ (٨٩٩) وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (١٧٦١).

(٢) قال أحمد بن حنبل: أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه الصحابة وترك البدع وترك الخصومات وعدم الجلوس مع أصحاب الأهواء وترك المراء والجدل، وليس في السنة قياس ولا يضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول. انظر تاريخ الإسلام للذهبي وفيات (٢٤١-٢٥٠) وقد ظهر في مجتمعنا من وصل به الحال إلى إنكار السنة المطهرة، وتلك دعوة لاتجاه قديم وخطير بدأه الخوارج والمعتزلة الخارجون عن أهل السنة والجماعة، مع أن السنة هي الوحي الثابت الذي لا غنى عن القرآن في بيانه وفي فهمه وفي تفسيره للناس وفي تطبيقه في كل زمان وفي كل مكان. انظر قطر الولي وهامشه (ص ١٤٩).

(٣) روى الطبراني في معجمه الأوسط عن علي ﷺ حين سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إن نزل أمر ليس فيه أمر ولا نهي فما تأمرنا قال: «شاوروا الفقهاء والعابدين»، وقد رواه الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ١٧٨) وذكره الهندي في الكنز (٤١٨٨).

....

والقياس[1]: والمراد به مساواة فرع لأصل في علة حكمه.

وإنما أضاف القياس إلى الأئمة للتنبيه على أنه ليس كل قياس يعتبر، بل الذي يقع من الأئمة المجتهدين، لاتساع مقدماته وكثرة الغلط فيه.

والعلم المتكفل بمعرفة هذه الأدلة وبمسائلها وبمعرفة وجه استنباط الأحكام الشرعية منها هو العلم المسمى بـ:أصول الفقه[2].

وإنما مرادنا نحن بهذا الكلام بيان مذهب أهل السنة في أن الأحكام الشرعية لا تثبت بالعقل المحض، بل بالنقل أو العقل المستنبط منه، خلاف مذهب المعتزلة المحكمين العقول في إثبات الأحكام الشرعية، وقد سبق رد مذهبهم في فصل التحسين والتقبيح.

قوله: (واتباع السلف الصالح...إلخ)، نبه به على ترك البدع التي لا يشهد لها أصل من أصول الشريعة، والفرار منها غاية المقدور إلى ما كان عليه السلف الصالح[3] رضوان الله عليهم، سواء تعلقت تلك البدع بالعقائد، ككثير من عقائد المعتزلة ومن في معناهم أو بالأعمال

---

(١) القياس له تعريفات يطول ذكرها والأكثرون على أن القياس حجة ودليل من الأدلة الإجمالية ومصدر فقهي، وكان للأصوليين طرائق مختلفة في تقسيم القياس وبيان كل قسم منها والقسم المتفق عليه من القائلين بالقياس هو قياس العلة.

(٢) بعد عصر التابعين جاء الأئمة الكبار وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة النعمان فكان أول من قام بعد الصحابة والتابعين بتدوين علم الفقه فوضع له أبوابًا مبوبة وكتبًا مرتبة وانتخب من تلاميذه أربعين رجلاً من كبار العلماء والفقهاء. قال الخطيب في تاريخه: كنا يومًا عند وكيع فقال رجل بالنسبة إلى مسألة: فقد أخطأ أبو حنيفة في تلك المسألة، فقال وكيع: أين أبو حنيفة والخطأ ومعه أبو يوسف وزفر في قياسهما ويحيى بن زائدة وحفص بن غياث، وحباب بن مندل في حفظهم الحديث، وقاسم بن معن في معرفته اللغة، وداود الطائي وفضيل بن عياض في زهدهما ومن كان مثل هؤلاء معه فهو على ناحية من الخطأ والزلل، ومن بعد أبي حنيفة دون مالك فقهه في المدينة ورتب موطأه، ثم محمد بن إدريس الشافعي، ثم نشأ أحمد بن حنبل ببغداد ورتب مذهبه واتبع المسلمون هؤلاء الأئمة الأربعة.

(٣) قال الإمام أبو حنيفة: وقد صح عن الشافعي أنه قال: أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد، وتواتر عنه أنه قال: إذا صح الحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط. وروى جعفر الفريابي عن مالك أنه قال: من ترك قول عمر بن الخطاب لقول إبراهيم النخعي أنه يستتاب، فقيل له: إنما هي رواية عن عمر؟ قال مالك: يستتاب. انظر «قطر الولي على حديث الولي» (ص ١٤١) من تحقيقنا. طبعة دار الكتب العلمية.

....

الظاهرة ككثير مما هو مشاهد في أزمنتنا وفيما قبلها، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

وقوله: (والصحابة كلهم أئمة عدول)[١]، هذا هو الذي عليه جمهور العلماء والمحققون من أهل الأصول: أن كل من ثبت صحبته لا يسأل عن عدالته، ولا يتوقف في روايته عرف أو لم يعرف، ودليلهم: ظاهر الكتاب والسنة. كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ الآية [الفتح:٢٩] [٢]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة:١٤٣] الآية، وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:١١٠]، الآية.

وقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» [٣] .

وقوله ﷺ: «خير القرون قرني»[٤].

وقوله ﷺ: «لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه» [٥] .

---

(١) الصحابة كلهم عدول وأما الحروب التي جرت فكانت لكل طائفة شبهة اعتقدت تصويب أنفسها بسببها وكلهم عدول ﷺ متأولون في حروبهم وغيرها، ولم يخرج شيء من ذلك أحدًا منهم عن العدالة لأنهم مجتهدون اختلفوا في مسائل من محل الاجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل من الدماء وغيرها ولا يلزم من ذلك نقص أحد منهم. واعلم أن سبب تلك الحروب أن القضايا كانت مشتبهة فلشدة اشتباهها اختلف اجتهادهم. النووي في شرح مسلم (١٥/ ١٢١) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) يخبر تعالى عن محمد ﷺ أنه رسول الله حقًا بلا شك ولا ريب فقال: ﴿محمد رسول الله﴾ وهذا مبتدأ وخبر وهو مشتمل على كل وصف جميل، ثم ثنى بالثناء على أصحابه رضي الله عنهم فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ كما قال تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ وهذه صفة المؤمنين أن يكون أحدهم شديدًا عنيفًا على الكفار، رحيمًا برًا بالأخيار، غضوبًا عبوسًا في وجه الكافر ضحوكًا بشوشًا في وجه أخيه المؤمن. تفسير ابن كثير (٤/ ٢٠٤).

(٣) أخرجه: ابن حجر في تلخيص الحبير (٤/ ١٩٠)، والعجلوني في كشف الخفا (١/ ١٤٧)، والذهبي في ميزان الاعتدال (١٥١١، ٢٢٩٩)، وابن حجر في الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف (٩٤) وانظر ما تقدم من تعليق الشوكاني عليه في قطر الولي على حديث الولي.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (٣٦٥٠) كتاب فضائل الصحابة، ١- باب فضائل أصحاب النبي ﷺ. ومسلم في صحيحه (٢١٣-٢٥٣٤) كتاب فضائل الصحابة، ٥٢- باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم.

(٥) أخرجه: البخاري (٣٦٧٣) في فضائل الصحابة، ومسلم في صحيحه (٢٢١-٢٥٤٠) كتاب فضائل الصحابة، ٥٤- باب تحريم سب الصحابة ﷺ، وأبو داود في سننه (٤٦٥٨)، والترمذي (٣٨٦١)، وابن ماجه (١٦١)، وأحمد في مسنده (٣/ ١١، ٥٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ٢٠٣) وابن أبي شيبة في مصنفه (١٢/ ١٧٥).

....

وفي المسألة أقوال أخر غير مرضية ومحلها علم الأصول، والذي عليه الكتاب والسنة وإجماع من يعتد بإجماعه ما تقدم، وهو أنهم كلهم عدول[(١)] من غير تفضيل.

والصحابي عند الجمهور: من اجتمع مؤمنًا مع النبي ﷺ في حياته، ثم مات مؤمنًا وإن لم يرو عنه، وإن لم يطل.

وقوله: (ومن اجتمع)، أحسن من قول ابن الحاجب: من رآه؛ لأنه يخرج عنه مثل: عبدالله بن أم مكتوم[(٢)] رضي الله عنه.

وإنما لم يشترط طول الاجتماع في حق الصاحب بالنسبة إليه ﷺ مع اشتراط ذلك فيه لغة وعرفًا بالنسبة إلى غيره؛ لأن اجتماع المؤمن معه ﷺ[(٣)] وإن كان لحظة يحصل له من البركة ونور الباطن ما لا يدخل تحت الحصر.

---

(١) قال النووي: الصحابة كلهم عدول وأما الحروب التي جرت فكانت لكل طائفة شبهة اعتقدت تصويب أنفسها بسببها وكلهم عدول رضي الله عنهم ومتأولون في حروبهم وغيرها، ولم يخرج شيء من ذلك أحدًا منهم عن العدالة لأنهم مجتهدون، اختلفوا في مسائل من محل الاجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل من الدماء وغيرها ولا يلزم من ذلك نقص أحد منهم، واعلم أن سبب تلك الحروب أن القضايا كانت مشتبهة فلشدة اشتباهها اختلف اجتهادهم. النووي في شرح مسلم (١٥/ ١٢١) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) اسمه عمرو بن أم مكتوم، ويقال: عمرو بن زائدة، وقيل: عمرو بن قيس بن زائدة، صحابي مشهور قديم الإسلام، كان النبي ﷺ استخلفه على المدينة، قيل كان اللواء معه يوم القادسية واستشهد يومئذ ترجمته: تهذيب التهذيب (٨/ ٣٤) تقريب التهذيب (٢/ ٧٠) تاريخ البخاري الصغير (١/ ٢٦) تجريد أسماء الصحابة (١/ ٤٠٦)، الإصابة (٤/ ٦٢٩).

(٣) قال النووي: الصحيح الذي عليه الجمهور أن كل مسلم رأى النبي ﷺ ولو ساعة فهو من أصحابه، وقال القاضي عياض: سبب تفضيل نفقتهم أنها كانت في وقت الضرورة وضيق الحال بخلاف غيرهم ولأن إنفاقهم كان في نصرته ﷺ وحمايته وذلك معدوم بعده، وكذا جهادهم وسائر طاعتهم وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ۚ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً﴾ الآية هذا كله مع ما كان من أنفسهم من الشفقة والتودد والخشوع والتواضع والإيثار والجهاد في الله حق جهاده، وفضيلة الصحبة ولو لحظة لا يوازيها عمل ولا تنال درجتها بشيء والفضائل لا تؤخذ بقياس ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. قال القاضي: ومن أصحاب الحديث من يقول: هذه الفضيلة مختصة بمن طالت صحبته وقاتل معه وأنفق وهاجر ونصر لا لمن رآه مرة كوفود الأعراب أو صحبة آخرًا بعد الفتح وبعد إعزاز الدين ممن لم يوجد له هجرة ولا أثر في الدين ومنفعة المسلمين، قال: والصحيح هو الأول وعليه الأكثرون والله أعلم. النووي في شرح مسلم (١٦/ ٧٦) طبعة دار الكتب العلمية.

....

وإذا كان كثير من الأولياء شوهد عظيم ارتقاء من اعتنوا به بنظرة واحدة، أو توجهوا إليه بهمة مفردة، فكيف بالاجتماع مع أشرف الخلق، ومن نوره أصل الأنوار كلها، وفي أدنى أنواره تفرق جميع أنوار الأولياء ومعارفهم، صلى الله عليه وسلم ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون.

قوله: (وأفضلهم: أبو بكر[١]، ثم عمر ...إلخ)، هذه المسألة اختلف الناس فيها، فقالت فرقة: لا نتعرض للتفضيل بينهم، وقالوا: هم كالأصابع في الكف، وقال غير هؤلاء بالتفضيل.

ثم اختلفوا، ففضلت الخطابية[٢] عمر رضي الله عنه، وفضلت الراوندية[٣]: العباس رضي الله عنه، وفضلت الشيعة: عليًا رضي الله عنه، وفضلت أهل السنة: أبا بكر رضي الله عنه.

قال القرطبي في «شرح مسلم»: لم يختلف السلف والخلف في أن أفضلهم أبو بكر ثم عمر، ولا عبرة بقول أهل الشيع والبدع.

وقال القاضي عياض في «الإكمال»: قال أبو منصور البغدادي: أصحابنا مجمعون على أن أفضلهم: الخلفاء الأربعة على ترتيبهم في الخلافة[٤]، ثم تمام العشرة، ثم أهل بدر، ثم أهل أحد،

---

(١) أخرج: البخاري في صحيحه (٣٦٥٦) كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ومسلم (٣/ ٢٣٨٣) كتاب فضائل الصحابة ١- باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، عن ابن مسعود، عن النبي ﷺ أنه قال: «لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكنه أخي وصاحبي، وقد اتخذ الله عز وجل صاحبكم خليلاً».

(٢) الخطابية أصحاب أبي الخطاب محمد بن زينب قتل بالكوفة سنة ١٤٣، وزعموا أنه ظهر في صورة محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين، وزعموا أن محمدًا كان آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ويظل ظاهرًا في العرب والعجم، والخطابية أباحوا الفروج كلها وأبطلوا النكاح والطلاق إلى الكثير من أقوالهم التي تخرج صاحبها عن الملة. موسوعة الفرق والجماعات (ص ٢١٢-٢١٤).

(٣) الراوندية جماعة من الروافض، قيل أتباع عبد الله الراوندي، قالوا أوصى عبد الله ابن الحنفية إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، وكان محمد وقتها صغيرًا، فدفع عبد الله بالوصاية إلى أبيه وأمره عندما يبلغ ابنه يدفعها إليه ففعل، فمحمد هذا هو الإمام، وقالوا: أبو جعفر المنصور هو الله وهو العالم بكل شيء، ويعلم سرهم ونجواهم واعتقدوا في التناسخ، ولما سمع المنصور بقولهم استتابهم فلم يرجعوا فأمر بقتلهم. المرجع السابق (ص٢٣٠).

(٤) قال الإمام المازري: اختلف الناس في تفضيل بعض الصحابة على بعض، فقالت طائفة: لا نفاضل بل نمسك عن ذلك، وقال الجمهور: بالتفضيل، ثم اختلفوا، فقال أهل السنة: أفضلهم أبو بكر الصديق، وقال الخطابية أفضلهم عمر بن الخطاب، وقالت الراوندية أفضلهم عمر بن الخطاب، وقالت الراوندية أفضلهم العباس وقالت الشيعة: علي واتفق أهل السنة علي أن أفضلهم أبو بكر ثم عمر قال جمهورهم: ثم عثمان، ثم علي =

....

ثم أهل بيعة الرضوان، ومن له مزية من أهل العقبتين من الأنصار.

وكذلك السابقون الأولون، واختلف فيهم، فقيل: هم من صلى للقبلتين، وقيل: هم أهل بيعة الرضوان، وقيل: هم أهل بدر.

واختلف فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما، فقيل: هما على ترتيبهما في الخلافة، وإليه مال الأشعري[1].

وقيل فيهما بالوقف، وإليه نحا مالك رحمه الله تعالى، فقيل له في «المدونة»: من أفضل الناس بعد نبيهم؟ فقال: أبو بكر ثم عمر أوَفِي ذلك شك؟ وسقط عمر من بعض الروايات.

فقيل: فعلي وعثمان؟ فقال: ما أدركت أحدًا ممن أقتدي به يفضل أحدهما على الآخر. ولأبي المعالي قريب منه، وقال ابن العربي: وقد كان شيخنا الفهري يقدم عمر كثيرًا، ويقول: لو قال أحد بتقديمه على أبي بكر لقلته[2]، ويرحم الله الفهري لم يصب وجه النظر، بل غاب عنه،

=وقال بعض أهل السنة، من أهل الكوفة بتقديم علي على عثمان والصحيح المشهور تقديم عثمان. قال أبو منصور البغدادي: أصحابنا مجمعون على أن أفضلهم الخلفاء الأربعة على الترتيب المذكور ثم تمام العشرة، ثم أهل بدر، ثم أحد، ثم بيعة الرضوان ومن له مزية من أهل العقبتين من الأنصار، وكذلك السابقون الأولون وهم من صلى إلى القبلتين في قول ابن المسيب وطائفة، وفي قول الشعبي: أهل بيعة الرضوان وفي قول عطاء ومحمد بن كعب أهل بدر. قال القاضي عياض: وذهبت طائفة منهم ابن عبد البر إلى أن من توفي من الصحابة في حياة النبي ﷺ أفضل ممن بقي بعده وهذا الإطلاق غير مرضٍ ولا مقبول. النووي في شرح مسلم (١٥/ ١٢١) طبعة دار الكتب العلمية.

(١) قال القاضي عياض: ذهبت طائفة منهم ابن عبد البر إلى أن من توفي من الصحابة في حياة النبي ﷺ أفضل ممن بقي بعده وهذا الإطلاق غير مرض ولا مقبول. واختلف العلماء في أن التفضيل المذكور قطعي أم لا وهل هو في الظاهر والباطن أم في الظاهر خاصة وممن قال بالقطع: أبو الحسن الأشعري قال: وهم في الفضل على ترتيبهم في الإمامة. وممن قال بأنه اجتهادي ظني: أبو بكر الباقلاني وذكر ابن الباقلاني اختلاف العلماء في أن التفضيل هل هو في الظاهر أم في الظاهر والباطن جميعًا. النووي في شرح مسلم (٥/ ١٢١) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) روى مسلم في صحيحه (٩/ ٢٣٨٥) كتاب فضائل الصحابة، ١- باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن عائشة، وسئلت: من كان رسول الله ﷺ مستخلفًا لو استخلفه؟ قالت: أبو بكر، فقيل لها: ثم من بعد أبي بكر؟ قالت: عمر ثم قيل لها: من بعد عمر؟ قالت: أبو عبيدة بن الجراح، ثم انتهت إلى هذا. قال النووي: هذا دليل لأهل السنة في تقديم أبي بكر ثم عمر للخلافة مع إجماع الصحابة، وفيه دلالة لأهل السنة أن =

....

إذ لو نظر لعلم أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه سيد الأمة من غير مدافع.

ثم اختلف في تأويل وقف مالك رحمه الله تعالى فقيل: وقف على ظاهره. وقيل: هو راجع للقول الأول أنهم على ترتيبهم في الخلافة، ويحتمل وقفه ووقف من يقتدي به أنه لما وقع من الاختلاف والتعصيب، حتى صار الناس فرقتين علوية وعثمانية.

وقد قيل: إن سبب قوله بالتفضيل بينهما طلب العلوية حتى امتحن رحمه الله تعالى، ومعنى التفضيل: كثرة الثواب ورفع الدرجة، وذلك لا يُدرَك بقياس وإنما يثبت بالنقل، ولا يستدل عليه بكثرة الطاعات الظاهرة، إذ قد يكون على اليسير من عمل السر أكثر من الكثير الظاهر، وإن كانت الأعمال الظاهرة فيها محال لغلبة الظن بالتفضيل.

واختلف القائلون بالتفضيل فقيل: هو قطعي، ومال إليه الأشعري، وإليه يشير قول مالك في «المدونة» في تفضيل أبي بكر: أوَفِي ذلك شك؟.

وقال القاضي: هو ظني، قال: لأن المسألة اجتهادية، لو ترك أحد النظر فيها لم يأثم.

وكذلك اختلف، هل التفضيل في الظاهر والباطن أو في الظاهر خاصة؟ والقاضي نصر كلاً من القولين واحتج له، وتعويله على أنه في الظاهر فقط، قال: لأنه قد يكون في الباطن على خلاف ما عندنا .

وذهب طائفة إلى أن من مات في حياته ﷺ أفضل ممن بقي بعده، واختاره ابن عبد البر لحديث: «أنا شهيد على هؤلاء»[1]، وتزكية بعضهم وصلاته عليهم.

واختلف فيما بين عائشة وفاطمة رضي الله تعالى عنهما، واحتج كل بأحاديث، وتوقف الأشعري في المسألة وتردد فيها.

وبالجملة: فكلهم سادات أجلّة، مختارون عند الله ﷻ، نفعنا الله بجميعهم، وحشرنا في زمرتهم، وأعاننا على حبهم والاقتداء بهديهم.

=خلافة أبي بكر ليست بنص من النبي ﷺ على خلافته صريحًا بل أجمعت الصحابة على عقد الخلافة له وتقديمه لفضيلته. النووي في شرح مسلم (١٥/ ١٢٥) طبعة دار الكتب العلمية.

(١) أخرجه: البخاري (٢/ ١١٤/ ١١٥) ومسلم في الفضائل رقم (٣٠)، والترمذي (١٠٣٦)، والنسائي (٤/ ٦٢).

....

وهذا أوان الفراغ من هذا التعليق المبارك إن شاء الله تعالى، فنسأله تعالى أن يختم لنا بالإيمان والإسلام واتباع السنة والمغفرة لجميع ذنوبنا، بلا محنة في الدنيا والآخرة وأن يبوأنا مع الآباء والأمهات والأخوة والذرية والأحبة في أعالي الفردوس المنازل الفاخرة، وأن يسهل الفهم على كل من تعاطى هذا الشرح أو أصله، ويختم له بخواتم السعداء، ويشرح صدره ويزكي في الدنيا والآخرة فعله وقوله، آمين يا رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين، ورضي الله عن آله وصحبه وسلم أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة المباركة يوم الإثنين المبارك في غُرة شهر شعبان من شهور سنة ١١٦٨ ألف ومائة وثمانية وستين، على يد كاتبه أفقر العباد وأحوجهم إلى مولاه: إبراهيم أبو الفتح النكلاوي، غفر الله له ولوالديه ولمن رأى عيبًا وأصلحه ولجميع المسلمين والمؤمنين، آمين.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل[1].



---

(١) بالهامش: وقد قرأت هذه النسخة على الأستاذ سيدي محمد المنور المغربي التلمساني أطال الله عمره ونفع به المسلمين آمين، وقد تمت قراءتها أواخر شعبان سنة ١١٦٨ هـ.

فهرس موضوعات شرح العقيدة الكبرى

الموضوع | الصفحة

